CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

CHURCH DIVINITY SCHOOL
of the
PACIFIC
LIBRARY

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 3e trimestre 1957. — Imprimeur, n° 1.732.

LA MAISON-DIEU

N° 51

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

SOMMAIRE

LITURGIE MONASTIQUE ET LITURGIE PAROISSIALE

Editorial 5

Les moines et la liturgie

OLIVIER ROUSSEAU, Moine de Chevetogne. *Communauté ecclésiale et communauté monastique* 10

ELOI DEKKERS, Moine de Steenbrugge. *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie ?* 31

BONIFACE LUYKX, de l'Ordre de Prémontré. *L'influence des moines sur l'office paroissial* 55

PLACIDE DESEILLE, o.c.s.o., Moine de Bellefontaine. *La liturgie monastique selon les premiers cisterciens* .. 82

PIERRE JOUNEL. *La veillée pascale monastique* 88

A travers les Revues. Dom PH. HOFMEISTER (*Studien... zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*). J.-A. JUNGMANN (*Zeitschrift für kat. theol.*) .. 96

La liturgie du peuple chrétien

DIDIER RIMAUD, s.j. *La première prière liturgique dans le livre des Actes* (Actes, 4, 23-31; cf. Ps. 2 et 145) 99

A.-M. ROGUET. *Valeur paroissiale du Directoire de la messe* 116

A.-G. MARTIMORT. *Directoires de la messe en Belgique.* 125

A.-G. M. *Le jeûne eucharistique et les messes du soir.* (*Motu proprio* Sacram communionem)... 127

A.-G. M. *La Réserve eucharistique.* (*Décret de la Congrégation de Rites, 1er juin 1957*) 132

JOSEPH GELINEAU, s.j. *Le IIIe Congrès international de Musique sacrée. Paris, 1er-8 juillet 1957* 146

J.-M. HUM, o.p. *L'Association Saint-Ambroise pour le « chant sacré du peuple »* 166

Bibliographie

J. LECLERCQ : *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (A.-G. MARTIMORT) 168. — F. AMIOT : *Histoire de la messe*, 170. — P.-M. LAFERRIÈRE : *Le Mémorial du Seigneur, participation des fidèles à la messe.* — Mgr RONALD KNOX : *La messe vécue.* — H. JENNY : *La messe, Pâque du Seigneur*, 171. — Th. KLAUSER : *Petite histoire de la liturgie occidentale.* — G. ELLARD : *Mass in transition.* — MAX DELESPESSE : *La messe, notes historiques et pastorales*, 172. — Mgr Ch. JOURNET : *La messe, présence du sacrifice de la croix* (A.-M. R.) — Ad. HAMMAN : *Prières eucharistiques des premiers siècles*, 173. — J.-A. JUNGMANN : *Des lois de la célébration liturgique* (P. J.). — P. WINNINGER : *Construire des églises* (A.-M. R.). — J. BECKMANN : *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, 175 (A. HAMMAN).

A propos de Dom Guéranger 176

Il *ne convient pas d'aborder un sujet tel que* liturgie monastique, liturgie paroissiale *sans dire d'abord ce que le mouvement liturgique doit aux moines. Pie XII a marqué, dès les premières pages de l'encyclique* Mediator Dei, *le rôle essentiel qu'ils ont joué. Au haut moyen âge ils avaient sauvé l'héritage des Pères et même de la culture profane antique. On pourrait presque dire qu'au siècle dernier c'est eux qui ont sauvé la vie de la liturgie. Enracinés au plus profond de la vie de l'Église, ils ont vécu de la liturgie à une époque où elle était généralement considérée comme quelque chose de secondaire et d'extérieur à la prière du Corps mystique. De plus, grâce à des livres parmi lesquels l'*Année Liturgique *de Dom* Guéranger *occupe la première place, toute une élite s'est nourrie des textes liturgiques, est venue chercher dans les monastères des lieux privilégiés de la prière chrétienne, a fait en assistant aux offices monastiques une expérience du sacré chrétien assez profonde pour que tôt ou tard le culte des paroisses s'en trouve atteint et transformé. La pastorale liturgique d'aujourd'hui n'eût pas été possible si elle n'avait été préparée depuis plus d'un siècle par la vie et l'apostolat liturgiques des monastères bénédictins.*

A ce stade pastoral du mouvement liturgique, qui vient après le stade monastique, de quelle façon le monachisme va-t-il continuer d'aider la vie liturgique de l'ensemble du peuple chrétien? et à quels principes de tradition faut-il recourir pour éclairer le problème liturgique de la paroisse en ce qu'il a de neuf et de spécifique par rapport à la liturgie des monastères?

I

Il se trouve que le souci actuel de mieux distinguer les nécessités propres de la vie liturgique dans les monastères d'une part et dans les paroisses d'autre part rejoint la grande distinction faite il y a maintenant cinquante ans par A. Baumstark entre office cathédral et office monastique, et reprise depuis par tous les historiens du Bréviaire[1]. *Ce que Baumstark appelle l'office cathédral, et d'autres liturgistes l'office paroissial, est la liturgie populaire de l'assemblée chrétienne antique réunie autour de son évêque pour laudes et vêpres et éventuellement pour une vigile dominicale. L'article du P. Didier* Rimaud *nous montre à sa source la* première prière liturgique *du peuple chrétien, avant toute distinction ultérieure.*

Les moines, qui célébraient en plus d'autres heures qui leur étaient propres, devaient eux aussi se conformer à la liturgie de l'évêque pour les heures de l'office cathédral. Le P. Luyckx *montre ici, avec plus d'ampleur qu'on ne l'avait jamais fait, qu'il y a eu un peu partout et pendant longtemps des groupements monastiques urbains à l'intérieur même de la vie paroissiale, dont la prière commune, beaucoup plus développée que l'office cathédral proprement dit, a fini par compléter celui-ci et le transformer dans un sens moins populaire. Car ce n'était pas seulement la quantité de la prière qui faisait la différence entre la liturgie monastique et la liturgie de l'évêque avec son peuple, c'était le style et les formes mêmes de cette prière.*

A la découverte de la distinction fondamentale entre office cathédral et office monastique, entre la liturgie de la communauté chrétienne prise dans son ensemble et la prière de la fraction monastique de l'Église, le P. Luyckx nous en fait donc ajouter une seconde, celle d'une prière monastique et liturgique vécue au sein même de la communauté parois-

1. Une vue d'ensemble dans I.-H. Dalmais, *Origine et constitution de l'Office*, dans *La Maison-Dieu*, 21, pp. 21-39. Cf. aussi l'important article du P. Abbé P. Salmon, *Aux origines du bréviaire romain. De la répartition de l'Office entre les diverses églises urbaines du V^e^ au VIII^e^ siècle*, dans *La Maison-Dieu*, 27, pp. 114-136.

siale et cathédrale. Dans une telle perspective, on sera conduit à se demander s'il est légitime que les moines se retirent en quelque sorte de l'assemblée visible de l'Église locale réunie autour de l'évêque successeur des apôtres. C'est la question à laquelle cherche à répondre Dom Rousseau, *un des principaux théologiens actuels de l'état monastique. Les moines ne se retirent qu'en apparence de l'Église locale assemblée autour de son évêque, et ils le font afin d'être en permanence avec le Christ, d'écouter sa parole, de réaliser dès maintenant cette « société de la louange divine » que sera le Peuple de Dieu complètement rassemblé dans la liturgie eschatologique. Il y a dans une telle vocation, qui anticipe celle de toute l'Église, un témoignage à porter envers l'Église au point où elle se trouve actuellement de son pèlerinage. Cette justification du principe de la prière séparée des moines laisse subsister plusieurs problèmes sur lesquels* La Maison-Dieu *espère revenir un jour. M. l'abbé* Jounel *étudie celui de la vigile pascale qui est spécialement actuel : dans la célébration de la vigile pascale, comment les moines pourraient-ils substituer des matines monastiques à la vigile commémorative du baptême, eux dont la profession religieuse n'est que l'approfondissement et comme la conséquence logique des vœux du baptême ?*

Il n'est pas douteux que la ligne spirituelle la plus ancienne et peut-être la plus profonde du monachisme soit très hostile à une liturgie extérieurement trop développée. C'est ce que montrent Dom Dekkers *pour les Pères du désert, le P.* Deseille *pour les origines cisterciennes. De part et d'autre les différents éléments de ritualisme de la liturgie, et jusqu'au chant liturgique, sont critiqués au nom de la vie intérieure. Même si l'on devait confesser avec le P. Deseille que la spiritualité cistercienne est un peu insuffisante et négative envers la liturgie et les sacrements, il reste que ce grand courant monastique qui va des Pères à Cîteaux, à la Chartreuse et même au Carmel rappelle à la liturgie pastorale le primat de la vie intérieure, à laquelle doit conduire la participation active au culte sacramentel. Manifester le primat de la vie intérieure et de la louange eschatologique, vivre constamment de la parole du Seigneur, voilà peut-être en quoi consiste essentiellement le témoignage de la liturgie monastique dans l'Église.*

*A ce témoignage essentiel sont venus s'ajouter, au cours de l'histoire ecclésiastique, de très grands services rendus par les moines aux besoins pastoraux de différentes époques. L'apostolat liturgique bénédictin depuis un siècle n'en est qu'une forme parmi d'autres, particulièrement heureuse. Il y a eu, comme le montre l'article du P. Luyckx ainsi que l'étude de Dom Hofmeister citée dans l'*A travers les Revues, *toute la part prise à l'évangélisation et au ministère paroissial par les moines du haut moyen âge, et de nos jours encore par plusieurs congrégations bénédictines.*

Demain comme aujourd'hui la vie liturgique de l'Église aura besoin des moines, témoins de l'essentiel qui est la prière. Depuis un siècle, bien des fidèles viennent recevoir ce témoignage en assistant à la liturgie monastique. Souhaitons qu'à la lumière de l'enseignement de saint Pie X la liturgie monastique prolonge son témoignage en offrant aux fidèles qui viennent à elle quelque expérience de participation active, devenant ainsi pour eux, plus que jamais encore, école de prière et initiation aux mystères de Dieu.

II

*S'il faut souligner l'apport incomparable de l'Ordre monastique à la liturgie du Peuple chrétien, nous devons aussi tirer une conséquence de la féconde distinction d'A. Baumstark entre l'*Ordo cathedralis *et l'*Ordo monasticus[2] *: c'est que la liturgie monastique n'offre pas le modèle par excellence de toute liturgie et que l'idéal liturgique d'une paroisse n'est pas de reproduire du mieux qu'elle peut ce qui se fait dans les monastères. Il ne s'agit pas là, pour une paroisse, de prendre son parti de la pauvreté des moyens dont elle dispose pour assurer la dignité des rites et des chants, mais de comprendre que les formes mêmes de la prière liturgique du peuple chrétien peuvent être autres que celles d'un monastère.*

2. Le *Rituale antiquissimum* de l'abbaye de Silos (XI[e] siècle) distingue l'office monastique du *Catedralis ordo quod est Matutini et Vespertini sive completi officium*, c'est-à-dire, selon le langage liturgique moderne, de l'Ordo cathédral qui consiste dans l'office du matin (laudes) et du soir (vêpres). Férotin, Appendice au *Liber mozarabicus Sacramentorum*, Paris, 1912, col. 770.

Sans doute, existe-t-il des situations irréversibles : depuis des siècles les formes monastiques de l'office divin sont désormais celles de tout le rite romain. Même si nous pouvons regretter les assemblées matutinales du temps de saint Césaire que décrit le P. YUNGMANN (A travers les Revues), *nous chantons de fait en paroisse des vêpres qui sont de type monastique, des complies nées dans les monastères, et, dans les pays chrétiens, leur psalmodie est sur toutes les lèvres. Mais quand, pour une raison sérieuse, ces heures ne peuvent être chantées par le peuple, quand une autre forme d'office dominical du soir semble désirable, il serait erroné de vouloir faire chanter des vêpres ou des complies en français selon un décalque de l'office liturgique. Mieux vaut adopter résolument une célébration de type cathédral, caractérisée par des lectures bibliques, des psaumes choisis en fonction des lectures, une prière du peuple et du célébrant, selon le schéma liturgique fondamental. N'est-ce pas pour avoir ignoré la possibilité et les lois d'une liturgie proprement paroissiale que les dévotions populaires, nées depuis la fin du moyen âge, se sont développées totalement en marge de la tradition liturgique et sans contact avec la Bible ?*

Les conditions et les exigences d'une digne célébration de la liturgie paroissiale sont marquées dans la présentation que fait le P. ROGUET *du* Directoire pour la pastorale de la messe; *elles sont précisées sur deux points particuliers dans le commentaire que donne M. le chanoine* MARTIMORT, *du motu proprio* Sacram communionem *et du décret de la Sacrée Congrégation des Rites concernant le culte de la Réserve eucharistique; elles apparaissent constamment à l'arrière-plan du compte rendu du* P. GELINEAU *sur le troisième congrès international de Musique sacrée.*

Liturgie monastique, liturgie paroissiale. *Marquer leur distinction, c'est reconnaître une dette du peuple chrétien envers l'Ordre monastique. C'est également sauvegarder une pluralité des plans correspondant à la diversité des vocations dans le Christ et manifestant au monde la catholicité de l'Église.*

COMMUNAUTÉ ECCLÉSIALE ET COMMUNAUTÉ MONASTIQUE

Le contraste que doit susciter aux yeux du lecteur l'opposition de ces termes, « communauté ecclésiale, communauté monastique », peut se résumer dans cette question très simple : jusqu'à quel point le premier moine, lorsqu'il quitta la communauté chrétienne dont il faisait partie pour s'enfuir dans le désert, en a-t-il dû conserver virtuellement les attaches ? Ou jusqu'à quel point a-t-il pu rompre légitimement celles-ci ? Qu'a donc pu représenter, en conséquence, le groupement des individus qui sont venus ensuite faire corps avec lui dans la solitude, et se constituer ainsi en une nouvelle assemblée de frères ?

On voit d'emblée tout ce que cette simple question peut représenter de problèmes pour un christianisme évolué comme le nôtre, mais dont nous retrouvons dans le passé les racines de ce qui nous apparaît aujourd'hui : problème de vocation, problème de sacrements, problème de ministère, problème de hiérarchie et de dépendance, etc. Nous les toucherons peut-être un tant soit peu au cours de cet exposé.

La question pourrait se poser pour nous d'un point de vue canonique. Pour cela, il faudrait pouvoir se référer à une législation qui n'existait pas encore à l'époque supposée. Il faut donc juger les choses du seul point de vue de l'histoire, en y joignant quelques éléments que nous n'osons pas appeler théologiques, pour ne pas bâtir dans l'abstrait, mais que nous nommerons de préférence évangéliques ou apostoliques.

Il est certain que les premières chrétientés étaient cons-

truites sur le modèle des communautés apostoliques. Les apôtres, dont la vocation était essentiellement itinérante de par le mandat même du Christ, laissaient lors de leur passage et après la fondation des Églises, un ou plusieurs anciens (πρεσβύτεροι) appelés aussi « surveillants » (ἐπισκοποί), chargés de diriger les communautés, ayant reçu le soin d'expliquer les Écritures, de veiller au développement du groupe, d'en assurer l'avenir par l'imposition des mains, et de rompre l'eucharistie. Les fidèles se tenaient en communion étroite avec celui qui représentait ainsi l'apôtre, auquel il arrivait du reste, et c'était normal, de revenir visiter ses ouailles ou de leur écrire des lettres.

Il est très important de considérer le caractère apostolique des premières communautés chrétiennes. Le Christ devait partir. « Il est opportun que je m'en aille » (Jean, 16, 7), avait-il dit. Et c'est sur les apôtres, auxquels il donne sa puissance, qu'il fonde l'Église. Sans l'apôtre, il n'y a pas d'Église ici-bas; il faut que, de quelque manière, la main de l'apôtre soit là pour qu'il y en ait une. On fait état aujourd'hui, et avec raison, de la succession apostolique résidant tout entière dans l'ordination qui en est le témoignage le plus concret. Mais même à supposer que cet élément ne soit pas indispensable, il faudrait s'assurer de l'apostolicité d'une Église d'une autre manière. Car c'est par les apôtres que nous nous rattachons au Christ. Lorsque nous confessons au symbole de la foi que l'Église du Christ est « apostolique », nous voulons signifier par là que tout ce qui ressemblerait dans le monde chrétien à une génération spontanée sortie d'une autre source que celle de l'apostolicité et qui se voudrait en dehors d'elle, comme ce fut le cas de plusieurs sectes, n'appartiendrait pas à la véritable Église.

Du reste l'apôtre est présent dans toutes nos réunions, non pas physiquement sans doute, ni sacramentellement comme le Christ, mais par la fonction et surtout par la Parole. Dès que les apôtres ont cessé d'être présents parmi nous, non seulement leur pouvoir est demeuré, communiqué à leurs successeurs, mais on a lu *leurs* lettres dans les assemblées, ou pour mieux dire on a remplacé leur présence par leurs écrits. Car la lecture de l'épître à la liturgie de la messe, qu'est-elle sinon la lecture d'une

lettre d'apôtre[1]? De plus, la lecture de l'Évangile dans l'assemblée chrétienne n'est pas seulement le récit édifiant de la vie du Christ, elle est aussi la parole apostolique suivant laquelle les apôtres racontaient aux fidèles ce qu'ils savaient de la personne auguste du Sauveur. Car les Évangiles sont également des écrits apostoliques. Aussi les livres du Nouveau Testament sont-ils devenus comme le complément nécessaire de l'apostolicité qui se continue dans les évêques. En limitant le canon de ces livres aux œuvres des apôtres, ou à celles qui sont liées authentiquement à leur mission, l'Église a reconnu hautement ce principe.

Autour des apôtres et de leur présence continuée dans les Églises, se groupent les frères. « Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, avait dit le Christ, je me trouve au milieu d'eux » (Matt., 18, 20). La vie chrétienne, la vertu chrétienne, le culte chrétien, se conçoivent donc « à plusieurs », autour de celui que l'apôtre a désigné pour le remplacer, pour le « continuer », car l'apôtre ne s'en va pas comme le Christ est parti, il « demeure », il continue dans son successeur comme l'un des douze[2]. Le Christ est mort, ressuscité, monté au ciel parce que ces mystères faisaient partie de son mandat et de son œuvre rédemptrice. Il ne nous laisserait pas orphelins, sans doute, et nous enverrait son Esprit. Mais les apôtres demeureraient sous la conduite de cet Esprit. S'ils sont morts eux aussi,

1. C'est par une coutume plutôt abusive qu'on appelle parfois « Épître » la péricope de l'Ancien Testament qui, dans nos missels modernes, en tient occasionnellement la place. Dans l'Église grecque, l'Épître s'appelle tout simplement *Apostolos*, « l'Apôtre ». La lecture de l'Ancien Testament au début de la messe a été répandue en beaucoup de chrétientés qui avaient conservé les usages synagogaux, mais elle n'a jamais été absolument générale. — Notons aussi que la liturgie romaine est seule à mentionner au canon les noms des douze apôtres. Ailleurs, on se contente de nommer seulement Pierre et Paul (par exemple à la prothèse de la liturgie grecque).

2. On s'est plaint plusieurs fois récemment d'une déficience grave concernant la théologie de l'épiscopat : « Un *De Episcopo* est encore à écrire... La théologie de l'épiscopat est à faire » (Card. Saliège, dans la préface à A.-G. Martimort, *De l'Évêque* [Coll. « La Clarté-Dieu », 19], Paris, 1946, p. 5). Outre cet excellent opuscule de M. Martimort que nous venons de signaler et les ouvrages de J. Colson, *L'Évêque dans les communautés primitives* (Coll. « Unam Sanctam », 21), Paris, 1951, *Les Fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956, indiquons aussi le recueil *L'Évêque et son Église* (cf. plus loin, note 3), et notre étude *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église*, dans *Irénikon*, 1956, n° 2, pp. 121-150.

c'est parce qu'ils devaient mourir comme nous tous, mais ils continueraient réellement à vivre parmi nous dans ceux qui en tiennent la place. C'est là le sens profond de l'institution apostolique, de l'apostolicité de l'Église[3].

*
* *

Sur la notion fondamentale de l'apostolicité — *fundamentum apostolorum* (Éph., 2, 20) —, la tradition en aurait très vite bâti une autre. L'évêque est pour ses ouailles celui en qui le Christ « se trouve au milieu d'elles ». Parce que l'apôtre lui en a confié la vigilance, l'évêque en est devenu le centre. Comme le Christ est le lien entre tous les membres de son Église, ainsi l'évêque est le lien de son troupeau; il devient, entre tous, le principe visible d'une unité sainte. Clergé et fidèles doivent s'accorder avec lui, être en communion avec lui, comme les Églises apostoliques, du reste, doivent être en communion les unes avec les autres.

Antioche, la grande métropole où s'était conservé dans sa plénitude le ministère de l'apostolat, avait le sentiment vivace de cette réalité. Saint Ignace le martyr († 107), évêque de cette ville, l'a pour toujours énoncé dans ses lettres célèbres. Le mystère de l'unité remonte, selon lui, jusqu'aux Personnes divines :

> Je vous exhorte, dit-il aux Éphésiens, à marcher d'accord avec la pensée de Dieu, car Jésus-Christ, notre vie inséparable, est la pensée du Père comme aussi les évêques établis jusqu'aux extrémités de la terre sont dans la pensée de Jésus-Christ. Aussi convient-il de marcher avec la pensée de votre

3. Il y a lieu cependant de distinguer ici ceux qui, étant stables, continuaient sur place l'œuvre commencée par les apôtres, les « résidents », et ceux qui, dans les premiers siècles, avaient part à un autre titre — et même « au premier rang », selon Eusèbe (*Hist. eccl.*, III, 27, Éd. Bardy (Sources chrétiennes, 31, t. I, Paris, 1951, p. 151). Cf. J. Colson, *L'Évêque, successeur des apôtres et représentant de Jésus-Christ dans son Église*, dans *L'Évêque et son Église* (« Cahiers de la Pierre-qui-Vire », 8, Paris, 1955), pp. 80 ss., surtout p. 90, note 1. Ne pas exagérer cependant cette notion de « premier rang » selon Eusèbe dans la succession, ni en faire une succession plus authentique que celle des évêques résidents. Ceux-ci gouvernent les Églises, non les autres, qui ne sont pas demeurés dans la suite. L'interprétation du texte d'Eusèbe donnée par M. J. Colson dans son article *Les successeurs des apôtres en Occident*, dans *Prêtres diocésains*, mars 1956, pp. 101-103, ne nous paraît pas conforme au *consensus* des Pères pris dans leur ensemble.

évêque, ce que d'ailleurs vous faites. Votre presbytérium, justement réputé, digne de Dieu, est accordé avec l'évêque comme les cordes à la cithare; ainsi dans l'accord de vos sentiments et l'harmonie de votre charité, vous chantez Jésus-Christ[4].

De même que le Seigneur n'a rien fait ni par lui-même ni par ses apôtres sans son Père avec qui il est un, ainsi vous non plus ne faites rien sans l'évêque et les presbytres[5].

Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui regarde l'Église. Que cette Eucharistie seule soit regardée comme légitime qui se fait sous la présidence de l'évêque et de celui qu'il en aura chargé[6].

C'est donc en « suivant » l'apôtre et son remplaçant qu'on suivait le Christ, qu'on demeurait dans son amitié, dans l'unité avec lui, et qu'on était dans l'union avec le Père.

Il est une autre manière encore dont les premiers chrétiens « suivaient » le Christ, c'est le martyre. Elle est dans le prolongement de celle que nous venons de décrire, car les apôtres y avaient été appelés : « Là où je vais, disait Jésus à Pierre, tu ne peux pas maintenant me suivre (ἀκολουθῆσαι), mais tu me suivras plus tard » (Jean, 13, 36), et chaque chrétien zélé considérait comme la grâce suprême d'y être appelé aussi. Saint Paul n'avait-il pas écrit : « Marchez dans la charité de la façon dont Jésus nous a aimés, lui qui s'est livré pour nous en oblation et en sacrifice en odeur de suavité » (Éph., 5, 1-2) ?

L'imitation par excellence du Christ était, pour les premières générations chrétiennes, de le suivre jusque dans sa mort[7]. Beaucoup de Pères ont écrit sur le martyre et en ont fait l'apologie. Un chrétien parfait devait y aspirer : telle était la doctrine commune. Mais le martyre s'opérait au sein même de la communauté chrétienne, et en était comme le fruit. Nous voyons dans beaucoup d'Actes de martyrs la présence des frères réconforter l'élu au moment du sup-

4. *Ad Eph.* Éd. Camelot (Sources chrétiennes, 10), Paris, 1944, p. 51.
5. *Ad Magnes. Ibid.*, p. 73.
6. *Ad Smyrn. Ibid.*, p. 127.
7. Cf. M. Viller, *Martyre et perfection*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, VI (1925), pp. 4 sv.

plice. Étienne, au temps de son arrestation était un ministre actif auprès des fidèles. Malgré la persécution qui sévit parmi les disciples à la suite du massacre de leur frère, « des hommes pieux (ἄνδρες εὐλαβεῖς) ensevelirent Étienne et firent sur lui une grande lamentation » (Actes, 8, 2). Non seulement le martyre du saint diacre affecte profondément la « communauté », mais il déchaîne contre elle une persécution violente.

Le martyre est donc lié à la communauté. Il s'y rattache, il en émane, il attire sur elle la malédiction des hommes et la bénédiction de Dieu. On dira plus tard que le sang des martyrs est une « semence » de chrétiens, c'est-à-dire de communautés chrétiennes[8].

*
* *

Mais que penser de cette autre manière de suivre le Christ qui consiste à abandonner précisément la communauté pour lui appartenir davantage, pour mieux marcher sur ses traces ? Or ce fut celle-là qui, dès la fin du 3e siècle, attira un si grand nombre de solitaires non seulement dans les déserts d'Égypte, mais dans une foule d'autres régions. On sait qu'avant cette date les communautés avaient compté dans leurs rangs des groupes d'ascètes, de vierges et de veuves, qui pratiquaient une vie sainte, consacrée entièrement à la prière et aux bonnes œuvres, mais sans se détacher aucunement de leurs frères. Ici, c'est bien différent. Saint Antoine croit appliquer à la lettre le précepte de l'évangile en quittant la communauté des fidèles, en quittant le monde. « Étant une autre fois entré dans l'église, nous raconte son biographe saint Athanase, et entendant lire l'évangile où Jésus-Christ dit : *Ne soyez point en souci du lendemain*, il ne put se résoudre à demeurer dans le monde... et quitta sa maison pour embrasser une vie solitaire[9]. »

Sans doute, Cassien croit pouvoir expliquer ce phénomène d'une manière très simple, mais on ne peut admettre sa raison sans nuance : les vrais disciples des apôtres se

8. Tertullien, *Apologie*, 48; P. L., I, 497.
9. *Vita Antonii*, ch. 2 (trad. Arnaud d'Andilly).

seraient enfuis au désert. « Après la mort des apôtres, dit-il, la ferveur des fidèles venant à s'attiédir, principalement à cause du grand nombre et de la faiblesse de ceux qui se convertissaient du paganisme, on vit bientôt non seulement les simples, mais les chefs mêmes de l'Église se relâcher de leur première perfection... Alors ceux qui étaient encore *dans la ferveur que les* APÔTRES *avaient allumée*... se retirèrent dans des lieux écartés[10]. » C'est trop dire. Comment l'Église a-t-elle réagi devant cette désertion, comment l'a-t-elle appréciée et comment ceux qui s'y sont adonnés ont-ils pu se justifier devant elle ? Telle est la question qui se pose. Car se retirer de la communauté, c'était se retirer de l'assemblée chrétienne, du contact avec le successeur de l'apôtre, de la continuité d'avec la tradition apostolique, de la liturgie, des sacrements, et de l'espérance commune de voir le Christ revenir au milieu des frères.

On a donné, ces derniers temps, de l'origine du monachisme différentes explications, moins simplistes et plus détaillées que celle de Cassien. Aucune cependant n'est pleinement satisfaisante, et nous n'avons du reste pas l'intention de les énumérer, car ceci n'entre pas dans notre sujet. Saint Antoine n'est sans doute pas le premier ermite. Son biographe nous fait part de l'existence de solitaires auprès desquels il s'était rendu, mais il note cependant que « nul d'entre eux ne s'était encore avisé de se retirer dans le désert »[11]. Sa vocation est le cas par excellence de la vie solitaire poussée à l'extrême, et il n'est pas déplacé de voir dans le récit qui la rapporte comme une forme vraiment neuve d'accomplir la parole évangélique. Il y a dans le cas d'Antoine, comme plus tard dans celui de François d'Assise et d'autres encore, un littéralisme nouveau dans l'intelligence de l'Évangile. « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres, et viens et suis-moi (Matt., 19, 21). » *Venir*, cela signifie pour Antoine « partir », aller ailleurs. Mais ce n'est point partir pour évangéliser des frères ou former des chrétientés, c'est partir pour être avec le Christ, tout simplement, vivre avec lui, écouter sa parole.

10. *Coll. 18* (trad. Tillemont, *Mém.*, t. VII, p. 102).
11. *Vita Antonii*, *l. c.*

Antoine va donc, et il rencontre, non loin de l'endroit où il était, un bon vieillard qui dès sa première jeunesse avait passé toute sa vie en solitude. Il s'arrête quelque temps auprès de lui. Mais ce n'est pas assez, car ce n'est pas très loin : simplement dans un lieu séparé du village. Après ses premières luttes, Antoine quitte son compagnon, s'en va dans des sépulcres fort éloignés du bourg, et referme la porte sur lui, après avoir demandé à un de ses amis de lui apporter du pain de temps en temps. Non content encore, il décide un jour d'aller pour tout de bon dans le désert, où il demeura environ vingt ans sans sortir d'un vieux château en ruine où il s'était enfermé, n'étant vu que très rarement par quelqu'un[12].

C'est alors que l'Esprit de Dieu envoie vers lui des disciples, et que le désert commence à se peupler. Sans doute, la communauté proprement dite ne se réalisera que plus tard, au temps du cénobitisme pakhômien, mais à partir de ce moment de la vie d'Antoine, des ascètes peuplent les solitudes du désert, se sentent unis par les liens de la fraternité spirituelle et de la paternité de l'*Abba*, ainsi que par la communion dans un même idéal. Mais ce n'est plus la communauté apostolique.

*
* *

On cite souvent une parole d'Origène dans une de ses homélies sur l'Exode où, à propos de la servitude d'Égypte, dont il faut sortir, il dit : « Il nous faut donc sortir d'Égypte, il nous faut quitter le monde, si nous voulons servir le Seigneur. Il nous faut le quitter, dis-je, non pas localement, mais en pensée, non pas en partant sur les chemins, mais en avançant par la foi[13]. » Certains interprètent ce passage comme une invitation à ce qui serait plus tard l'érémitisme, d'autres y voient, au contraire, une mise en garde conre l'institution naissante[14]. La tendance à quitter la communauté, en effet, a dû en étonner plusieurs, quoi-

12. *Ibid.*, c. 7.
13. *Hom. III*, trad. Fortier (Sources chrétiennes, 16), Paris, 1947, p. 108.
14. Cf. D. A. Stolz, *L'Ascèse chrétienne*, Chevetogne, 1948, pp. 25 sv.

qu'on ne possède sur ce point aucun témoignage formel. On trouvera un désaccord, au désert même, à propos de la tendance plus tardive à transformer l'anachorétisme en vie commune, mais rien dans le sens contraire à l'époque des premiers ermites.

En tout cas, moins de cent ans après Origène, saint Athanase légitime hautement la fuite au désert. Dans sa *Vie de saint Antoine*, le grand patriarche d'Alexandrie en fait sans ambages le plus grand éloge. « C'est un combat très avantageux, écrit-il à ses correspondants, moines eux-mêmes, que celui où vous vous êtes engagés, d'égaler par votre vertu celle des solitaires d'Égypte, et de tâcher même de les surpasser par une généreuse émulation[15]. » Le biographe a connu lui-même et fréquenté son héros; il peut en parler. Son récit équivaut à une canonisation. Le personnage, son genre de vie, ses imitateurs, tout est encouragé, loué, exalté. Cette existence est hautement recommandée; elle est peut-être neuve, mais elle est en tous points digne d'approbation. Le genre littéraire de la vie d'Antoine est neuf aussi; jusqu'alors on ne connaissait, en fait de saints dans l'Église, que les martyrs, et en fait de biographie, que les Actes de ceux-ci. Saint Antoine est le premier dont on ait écrit la vie sans qu'il ait été martyr.

Mais la vie d'Antoine apparaît surtout comme ressortissant à un charisme. Le grand ermite est un homme de Dieu, un thaumaturge extraordinaire, victorieux des puissances du mal. Il semble bien que ce soit dans ce caractère charismatique qu'il faille voir la raison profonde de l'admiration d'Athanase. Un charisme nouveau a fait son apparition dans l'Église, non pas celui de faire des miracles, qui existait déjà, mais celui de l'anachorèse, et par le fait même celui-là aussi des frères qui s'établissent dans la solitude totale des déserts pour chercher Dieu, au-dessus du groupement ecclésial. Les pasteurs et, en eux, les Églises optent décidément en faveur de cette nouveauté. Ils la canonisent. La même chose se retrouvera trois siècles plus tard dans nos régions, lorsque saint Grégoire le Grand écrira dans ses *Dialogues* la vie de saint Benoît, patriarche des moines d'Occident. Saint Benoît lui aussi s'était retiré dans la soli-

15. *Vita Antonii*, Prol.

tude, avait aussi quitté l'Église apostolique pour vivre en ermite. Il avait perdu tout contact avec la vie de la communauté au point d'ignorer même un jour que ce fût Pâques. De même aussi, la vie commune s'organise autour de lui. Tout ce que son biographe nous dit de lui, de ses charismes, de sa puissance sur le démon, a beaucoup de points communs avec la vie de saint Antoine. Même exemple, même canonisation, mêmes motifs, au fond, sont mis en avant. Devant l'abondance des dons de la grâce, les pasteurs et l'Église s'inclinent. Il y a là pour nous une leçon très importante. La plupart des grands ordres religieux sont nés de cette manière, autour d'un charismatique. Ce n'est pas l'Église comme telle qui les crée, mais l'Esprit qui souffle dans une âme. L'Église, par la voix de ses pasteurs, aura à se prononcer sans doute sur la qualité du charisme, et ceci suivant l'enseignement même de l'Apôtre qui veut qu'on règle les dons afin que « tout se passe pour l'édification » (1 Cor., 14, 26).

En somme, si l'ermite ou le moine quitte la communauté chrétienne et refait au désert un nouveau type de vie commune, c'est en vertu d'un charisme supérieur, devant lequel l'Église, inspirée par l'Esprit, s'incline joyeusement. Et cette consonance joyeuse de la communauté avec le don reçu par l'élu fait que ce charisme est considéré par elle comme un fruit de son union avec le Christ, de sa vie avec lui. C'est le Christ qui appelle ici, comme il avait appelé le martyr, et c'est lui qu'on suit d'une manière nouvelle.

*
* *

Le moine possède donc avec la communauté ecclésiale dont il émane, une attache radicale : celle de l'accord joyeux de ses frères dans le Christ. Elle n'est pas la seule. Dès que la vie fut tant soit peu organisée au désert, un autre lien fut établi avec l'Église par l'eucharistie. L'eucharistie n'est pas seulement le sacrement de l'unité entre les frères; le rite de la « fraction », par lequel on la désigne souvent — *erant perseverantes et in communicatione fractionis panis* (Actes, 2, 42), — est un rite qui suppose plusieurs participants, à qui on distribue les dons consacrés (*fregit deditque*). Dans son ouvrage sur *Les moines d'O-*

rient, dom Besse met plusieurs pages à expliquer, à l'aide de nombreux textes, l'importance qu'attachaient les moines des déserts à la réception de l'eucharistie, et comment les anachorètes faisaient venir un prêtre d'une communauté parfois très lointaine, pour leur apporter les saints dons, signe et témoignage de l'unité avec tous les fidèles[16].

Quant à constituer pour les moines des « Églises complètes », ceci ne s'est jamais ni fait ni imaginé dans l'histoire[17]. Sans doute on a vu des sortes de chrétientés monastiques où l'Abbé gouvernait clergé, moines et fidèles comme dans les Églises celtiques, mais ceci ne correspond pas à la formule « monachisme — fuite du monde ». Très tôt, cependant, dans les monastères des déserts, certains religieux furent élevés à la cléricature pour les besoins des frères et le ministère de l'autel[18]. Saint Benoît prévoit encore le cas dans sa Règle, et permet à l'Abbé de se faire ordonner l'un ou l'autre de ses moines. Mais il doit recourir à l'évêque. Même plus tard au moyen âge, lorsque les abbés reçurent les privilèges des pontificaux, le rituel de leur bénédiction, semblable en beaucoup de points extérieurs à la consécration épiscopale, omit ostensiblement tout ce qui constitue l'essence de celle-ci. C'est au point que le nouveau prélat non seulement ne concélèbre pas avec celui qui le bénit, mais ne dit même pas la messe s'il est prêtre. Il doit communier de la main de l'évêque comme un simple fidèle, rappel évident de la situation de dépendance en laquelle il se trouve par rapport à la hiérarchie. Quant à l'exemption monastique, elle n'est rien venue changer ici; elle a simplement déplacé la dépendance : le patriarche — en Occident, celui de Rome — au lieu de l'évêque de l'Église locale[19].

16. D. J.-M. Besse, *Les Moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine*, Paris, 1900, pp. 351 sv.

17. Le cas des Cisterciens qui ont parfois parlé d' « Églises monastiques » s'entend d'une appellation équivoque (cf. A. Le Bail, *Saint Bernard*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I, col. 1492).

18. Cf. D. Besse, *l. c.*, p. 411.

19. Nous croyons qu'il faut distinguer historiquement l'exemption monastique proprement dite de l'exemption des ordres modernes dont il sera question plus loin, qui se sont groupés autour de la personne du Souverain Pontife en vue d'une action plus générale et plus centralisée. C'est en vertu de cette action, et pour les besoins universels de l'Église, qu'ils ne sont pas soumis à la juridiction des évêques

Les communautés qui se constituèrent dans les solitudes se composaient d'ascètes qui avaient tous obéi au même sentiment : quitter leur foyer ecclésial et se rendre en un endroit où il n'y avait rien, pour ne s'attacher qu'au Christ. La tendance chrétienne profonde et théologale, pour ainsi dire, — le lien de la charité du Christ — qui poussa les solitaires à « former un corps », influa bien vite sur leur idéal, et des groupements se constituèrent, qui cherchèrent très tôt à réaliser d'une manière nouvelle, et dans la solitude, la formule d'unité des premières communautés chrétiennes[20]. Mais ne l'oublions pas, nous restons toujours ici dans l'ordre des charismes dont nous parlions tout à l'heure, et tout ce qui se réalise dans le désert se fait comme en marge de communautés groupées autour des évêques, sans s'y opposer sans doute, mais à côté d'elles, à un autre étage de la Maison de Dieu pour ainsi dire, afin de permettre aux nouveaux adeptes de se retirer du monde et d'être aussi peu que possible absorbés par les occupations de la vie ordinaire, défavorables à la contemplation des choses divines.

*
* *

Différents caractères ont profondément marqué les communautés monastiques. Tout d'abord, la vie monacale apparaît comme consacrée totalement à la louange, c'est-à-dire à la vie avec Dieu, qui suppose la louange continuelle. Si le moine a quitté ce monde, c'est pour entrer dans un autre monde, dans un monde où tout, absolument, doit lui parler de Dieu. L'idéal monastique primitif et authentique est ainsi conçu que l'ascète vit constamment dans la méditation des Saintes Écritures, et dans la psalmodie. Son travail et ses rares repas sont accompagnés de prière, son sommeil court et léger est interrompu par la louange. La nature qu'il contemple n'est considérée que comme un

dans le fonctionnement de leurs institutions. Mais il est clair que, travaillant au sein des Églises locales, ils ont à s'insérer dans la pastorale des diocèses suivant les normes des évêques comme le clergé séculier.

20. Cf. D.-G. Morin, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours* (Coll. Pax, 3), Maredsous, 1944, ch. III : *La Fraction du pain.*

reflet des choses divines, les saisons, les mois, les semaines, les heures, que comme les projections dans le temps d'un rythme céleste. La vie monastique devient ainsi une sorte de compagnie avec les anges, le célibat, une vie angélique — *neque nubent neque nubentur, sed sicut angeli in coelo* (Matt., 22, 30). Par cette union avec les choses divines, le moine est censé retrouver d'une certaine manière la vie paradisiaque d'Adam avant la chute, et la compagnie des frères doit mimer celle des esprits bienheureux. Si les pensées du monde arrivent encore jusqu'à lui, elles sont pour lui des suggestions du Malin, des tentations funestes qu'il devra rejeter énergiquement, comme le Christ repoussa Satan dans le désert, et non pas comme notre premier père, qui se laissa vaincre. En tout état de cause, la douce rançon de la séparation complète d'avec le monde sera une pénétration totale dans les choses divines. Sur ce point, l'idéal monastique primitif est des plus rigoureux. Il est absolu, totalitaire. Et l'Église voit en lui, dans la mesure où il demeure tel, la réalisation de l'héroïcité des vertus évangéliques, du discours sur la montagne, et l'imitation la plus complète de la vie du Christ ici-bas après le martyre[21].

Mais l'Église de la terre a été établie ailleurs. Elle a été établie dans ce monde par le Christ et ses apôtres, et sa fonction est de demeurer avec les humbles, les souffrants, les indigents. C'est là qu'elle a installé sa tente, et c'est là aussi que les solitaires et les communautés monastiques viendront chercher l'appui sacramentel et hiérarchique. L'évêque, le successeur des apôtres ne doit pas résider au désert; il est fait premièrement pour les fidèles qui continuent à vivre comme le commun des mortels, qui engendrent des fils et des filles comme les patriarches, et à la disposition desquels sont mis tous les secours spirituels que le Christ a institués pour les hommes.

*
* *

La manière dont les moines du désert ont suivi le Christ

21. Cf. M. Viller, *Le Martyre et l'ascèse*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, VI (1925), pp. 105 sv. — Sur la *Vita angelica*, cf. L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout, 1951, passim.

— et c'est bien cela qu'ils sont venus chercher dans la solitude et ce pourquoi ils ont tout quitté — est donc sensiblement différente, dans ses dispositions concrètes du moins, de celle qu'avaient adoptée les apôtres et ceux qui vivaient au sein de leurs communautés. On pourrait faire ici l'application des paroles de l'évangéliste après la Transfiguration : « *Neminem viderunt nisi solum Jesum* » (Matt., 17, 8). Le Seigneur leur apparaît plus directement dans sa personne, il semble se manifester davantage dans ce qu'il est à l'intérieur. De cette manière, les vertus du Christ qui nous paraissent les plus intimes, l'humilité, l'obéissance, le renoncement, la prière secrète ont le pas, dans l'imitation du Christ au désert, sur les vertus apostoliques proprement dites et sont davantage recherchées par les ascètes et les communautés qui avaient choisi de vivre en solitude, réalisant la parole du prophète : « *Ducam eam in solitudinem et loquar ad cor ejus* » (Osée, 2, 14). Dans l'Orient byzantin, et spécialement dans l'hésychasme, l'attirance de la lumière intérieure du Christ irait jusqu'à l'idéal de la transfiguration thaborique de l'ascète. A la longue, du reste, il arriva que dans la série des formes religieuses issues des vocations de solitude, la spiritualité prenne un caractère individualiste prononcé, parfois excessif, au point d'en oublier les éléments de la piété traditionnelle de l'Église. Pour nos chrétiens d'aujourd'hui en tous cas, il est de mise qu'un religieux fervent soit spécialement adonné à ce genre de vertus, qu'on a jadis injustement appelées passives, car ce sont les plus immanentes et les plus riches, celles qui forment la « vie intérieure » du chrétien.

La vertu de celui qui s'est donné au Christ se présente donc d'une double manière : quitter tout, comme les apôtres quittèrent leurs filets et leur famille, et suivre le Christ pour aller avec lui aux carrefours des routes, faire le bien à tous et de toutes manières, plus tard fonder des chrétientés, enseigner, baptiser, soutenir les communautés, ou : suivre le Christ dans la solitude, dans celle de son âme surtout, chercher à se faire oublier, à disparaître, se renoncer par toutes les pratiques ascétiques, imiter ses abaissements, ses humiliations, son obéissance, son silence dans les contradictions, etc. Il faut reconnaître au moins ces deux types de sainteté dans le développement de la spiri-

tualité chrétienne. Du reste, l'imitation de la vertu de Jésus ne se limitera point à ces deux modèles; beaucoup de saints s'appliqueront encore à choisir dans l'une ou l'autre de ces directions tel aspect spécial qu'ils chercheront à mettre en valeur, car la richesse du Christ est inépuisable. D'autres encore tendront à les allier l'une à l'autre.

Est-il déplacé de voir le caractère de l'une et l'autre de ces vocations dans l'attitude de l'apôtre Paul se défendant devant ses accusateurs, d'une part, et, d'autre part, dans celle du Christ lui-même, solitaire, au moment de sa passion ? Le Christ avait dit : « Quand on vous livrera, ne vous préoccupez pas de la manière dont vous parlerez ni de ce que vous direz. Car ce que vous devez dire vous sera donné en ce moment. Ce n'est pas vous en effet qui parlerez, mais l'Esprit de votre Père qui parlera en vous » (Matt., 10, 20). Or, c'est manifestement sous l'empire de cet Esprit que Paul répond aux attaques, fait valoir ses titres, encourage ses frères et harangue ses juges. Mais c'est sous l'empire de ce même Esprit que Jésus se taisait, acceptait de boire le calice. L'apôtre suit la première inspiration de l'Esprit, le moine la seconde.

*
* *

Cependant, très tôt une conjonction des deux éléments s'est opérée au sein même de la tradition. Si les communautés monastiques groupent des hommes qui ont plutôt en partage la pratique des vertus intérieures — il suffit par exemple de parcourir la Règle bénédictine pour voir l'importance qui est accordée à l'humilité, dont les derniers degrés ne peuvent guère se pratiquer que dans les monastères — les ascètes, en choisissant de vivre ensemble, ont voulu retrouver l'exercice des vertus communautaires, et au premier chef de la charité fraternelle sans laquelle il n'y a pas de christianisme. Et les règles monastiques témoignent grandement de cette préoccupation.

D'autre part, pour la fécondité de la vie apostolique au milieu des hommes, on a cherché à allier la pratique de la vie intérieure à l'exercice du ministère, et on a même souvent, en ce cas, recouru à l'exemple des déserts. En

sorte qu'une interférence s'est établie entre les deux conditions de vie. Tout en conservant à l'état fort le caractère essentiel du but qu'il s'est proposé, celui que plus tard on a appelé dans l'Église le « contemplatif » a trouvé l'exercice de l'action chrétienne au milieu de ses frères ou auprès de ceux qui venaient à lui chercher secours; l'actif a trouvé, de son côté, la source féconde de son édification dans l'appui du contemplatif et de son genre de vie.

Beaucoup de vocations se sont produites au cours des temps autour de ces deux idéals. L'Église byzantine a conservé dans un cadre beaucoup plus pur que les autres Églises, la vieille formule cénobitique des déserts d'Égypte, à laquelle saint Basile avait apporté une forme adoucie et plus humaine. L'efflorescence des monastères athonites en est le témoignage le plus évident, non moins que certains monastères célèbres de l'ancienne Russie. D'autre part, il faut dire que l'Orient byzantin a toujours conservé très fidèlement aussi le respect du caractère charismatique du monachisme, et l'a lié pour ainsi dire à la hiérarchie. Il a continué, en effet, de voir dans l'idéal monastique pur, l'expression de vie chrétienne la plus parfaite et le couronnement de la communauté apostolique, au point que les évêques de cette Église sont toujours recrutés parmi les moines.

Ailleurs, dans les Églises syriennes ainsi que dans le monde latin, cette forme contemplative du monachisme a continué à être appréciée, sans doute, mais elle a très vite composé avec d'autres éléments. Le cas est typique pour la Règle de saint Benoît, qui, malgré sa dépendance incontestable à l'égard des traditions des déserts d'Orient, s'est alliée très tôt à des usages venus de la vie des monastères cléricaux qui s'étaient fondés en Occident autour de quelques grands évêques. De plus, en partie à cause de la mission du moine Augustin de Rome par saint Grégoire le Grand en Angleterre, le monachisme bénédictin fut entraîné, pour le bien de l'Europe barbare, dans une activité apostolique[22].

22. Cf. D. D. Knowles, *The Monastic Order in England*, Cambridge, 1950, ch. II, pp. 16 sv.

*
* *

Venons-en maintenant à l'articulation concrète de la vie communautaire dans une des plus importantes règles monastiques, celle de saint Benoît. Ce que nous dirons d'elle pourra s'appliquer d'une manière générale à la plupart des autres règles ou traditions antérieures dont elle est issue, et même se retrouvera encore plus tard en d'autres institutions. Remarquons tout d'abord que l'idéal cénobitique dans la Règle bénédictine a un caractère extrêmement évolué, qui tranche sur la juxtaposition des individus dans le monachisme pachômien. Saint Benoît, de ce point de vue, a renchéri encore sur le développement apporté par saint Basile. La communauté bénédictine est une famille où toutes les vertus charitables sont cultivées avec un raffinement et une délicatesse extrêmes[23].

L'Abbé est le père de sa communauté. « L'Abbé, dit la Règle, qui veut se montrer digne d'être à la tête d'un monastère, doit se rappeler sans cesse comment on l'appelle, et réaliser dans ses actions le titre de supérieur. En effet, il est considéré comme tenant la place du Christ, puisqu'il est appelé d'un nom employé pour désigner le Seigneur, suivant ces paroles de l'Apôtre : Vous avez reçu un esprit qui fait de vous des enfants d'adoption, en vertu duquel nous crions *Abba*, c'est-à-dire Père » (Rom., 8, 15)[24].

Nulle trace ici, ni réelle, ni fictive, de continuation de l'apôtre lui-même; nous sommes dans un regroupement d'ascètes qui ont quitté leur communauté ecclésiale pour suivre le Christ, et se sont associés pour mieux le faire. L'Abbé n'a rien à voir avec l'évêque, dont il ne possède nullement le caractère. Il n'est nullement le successeur d'un apôtre. Mais saint Benoît dit que c'est du Christ qu'il tient la place. Or, comment se peut-il qu'il en arrive à cette conclusion ? A tout prix, les moines veulent suivre le Christ, ils veulent le trouver dans les solitudes. Pour mieux

23. Cf. notre ouvrage *Monachisme et Vie religieuse* (Chevetogne, 1957), ch. III : *La vie commune.*
24. *Regula*, c. II. Éd. Morin, Fribourg, 1944, p. 24.

le trouver, ils se groupent, confiants dans la parole évangélique déjà citée : « Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Matt., 18, 20), et ils se choisissent l'un d'entre eux en qui ils puissent voir celui qu'ils veulent suivre. Au début, ce sera un personnage éminent par sa sainteté, autour duquel ils se rassemblent naturellement. Plus tard, et c'est le cas dans la Règle bénédictine, c'est sans doute un homme sage encore, qui deviendra le Père, mais il sera — principe très important — choisi parmi les membres de la communauté. C'est de la volonté des frères, de ce vouloir profond de chacun de suivre le Christ dans leur groupement d'une manière totale, et de ne suivre que lui, que naît, dans le monastère, la fonction d'Abbé : *in coenobio degentes Abbatem sibi præesse desiderant*[25]. Celui-ci devient ainsi le centre de la communauté, en simple résultat de la vocation monastique. Que cela vienne finalement de la communauté ecclésiale on le comprendra après ce qui a été dit plus haut. La vocation monastique est un premier fruit de perfection de cette communauté ecclésiale, le plus grand, nous l'avons dit, après le martyre. L'institution de la communauté monastique dans le désert en est une conséquence, et le choix d'un père en est une autre conséquence encore. Il y a, de la part de l'Église et de ses chefs, un assentiment joyeux envers ce développement de charismes, assentiment toujours subordonné à la vigilance recommandée par l'apôtre, sur les dons et les grâces.

Toute la Règle bénédictine est conçue de façon à faciliter pour l'Abbé et pour les frères, la charge lourde et difficile — *difficilem et arduam*[26] — qui lui incombe, à créer dans la famille monastique un ordre parfait et une paix durable. Quelle audace de la part des frères, que de se choisir ainsi l'un d'entre eux, homme comme eux, faible et faillible comme eux, pour voir en lui le Christ! Aussi que de précautions à prendre, que de conseils délicats de prudence, de vigilance, d'humilité et de charité pour que tout marche sans heurt dans un équilibre mouvant de valeurs aussi chétives! Si la grâce de Dieu n'était là pour aider constam-

25. *Ibid.*, c. v.
26. *Ibid.*, c. II.

ment de son secours ceux qui ont eu assez de foi pour s'engager en pareille aventure, les communautés ne dureraient pas longtemps. Le fait qu'elles durent pourtant, que beaucoup y passent toute leur vie en s'y sanctifiant, et qu'il en est ainsi dans toutes les régions de l'Église de Dieu depuis plus de quinze siècles est la preuve la plus claire de la bonté évangélique foncière de la vie monacale.

***

On aura pu voir, d'après tout ce qui a été dit, la différence qu'il y a entre la vocation monastique pure et simple et une communauté de moines d'une part, et, d'autre part, ces groupements de vocations religieuses créées plus tardivement, spécialement dans le monde latin[27]. Lorsque les Chanoines réguliers ont fait leur apparition au 11e siècle, c'est surtout le service de l'autel qu'ils avaient en vue, fonction essentiellement cléricale, à laquelle, pour réagir contre la décadence qui minait alors les monastères, ils ont joint le principe de la désappropriation rigoureuse, prenant comme modèle la mise en commun des biens comme la communauté primitive de Jérusalem; ce qu'on appela depuis lors la *Vita apostolica*.

Les Franciscains auraient une manière bien différente encore. Renchérissant sur la désappropriation personnelle, ils mettront en avant la pauvreté absolue. Mais pour la première fois dans l'histoire de l'Église, leur fondateur, épris lui aussi de l'idéal apostolique, s'en irait à Rome faire approuver sa Règle par le Pape. Celui-ci, Innocent III, avait porté l'unification de l'Occident à son plus haut point, et cette situation ne pouvait qu'inviter le Pauvre d'Assise à recourir à lui de cette manière pour ne pas être un jour rejeté. Il ne faut pas oublier que nous sommes en ce mo-

27. La législation postérieure de l'Église latine, notamment le nouveau Code de Droit canonique, a pris, il est vrai, un certain nombre de mesures communes pour tous les religieux. Mais ici encore un canon spécifie bien que chaque religieux (*omnes et singuli*) est tenu d'observer non seulement les vœux ainsi unifiés par les lois, mais encore de « conformer sa vie à la règle de sa propre religion, manière par laquelle il atteindra la perfection de son état » (*secundum regulas et constitutiones propriae religionis vitam componere atque ita ad perfectionem sui status contendere* (can. 593).

ment à l'époque où, l'empire byzantin étant tombé sous les Croisés, et les Églises orientales subordonnées aux prélats occidentaux installés partout sous un patriarche latin nouvellement créé, on croyait à une nouvelle unification du monde. Pour la première fois aussi, des religieux, les Franciscains, demeureraient soumis hiérarchiquement, pour leur ministère, à la personne même du *Dominus papa*, de qui les ministres de l'Ordre, généraux et provinciaux, ne seront que les préposés, et autour duquel ils viendront tous se grouper pour l'exercice de leur apostolat[28]. Origine communautaire, totalement différente on le comprend, du monachisme primitif et de son évolution.

Plus tard, après la Réforme, alors que le danger d'effritement de l'Église romaine se faisait sentir d'une manière particulièrement périlleuse, les Jésuites eurent une attitude semblable, mais beaucoup plus poussée encore, dans la formation de leur Compagnie, puisque saint Ignace et ses compagnons avaient décidé qu'au retour de leur pèlerinage en Terre Sainte, ils iraient se jeter aux pieds du Pape pour lui offrir leurs services, et que, pour se rendre plus efficaces dans la lutte contre l'hérésie, ils s'engagèrent par un vœu spécial d'obéissance envers la personne même du Souverain Pontife : renforcement d'une communauté apostolique, celle de Rome, devenue par le développement de l'histoire et des idées, la première puissance religieuse[29].

On avait vu, dans les premiers siècles, des clercs se grouper monastiquement autour d'un évêque, ou plutôt de saints évêques s'agréger un corps de saintes gens qui menaient une vie semblable à celle des moines, et le servaient dans leur ministère. C'était déjà une tout autre manière que la formule pure et simple du monachisme, laquelle consistait à quitter l'Église locale pour se rendre et se grouper ensuite dans la solitude[30].

28. Cf. A.-M.-A. Corselis, O. F. M., *Les Ordres monastiques au XIII^e siècle*, dans *L'Obéissance et la religieuse d'aujourd'hui*, Paris, 1951, p. 49.

29. Cf. P.-E. Tesson, S. J., *Les clercs réguliers du XVI^e siècle, ibid.*, pp. 54-55.

30. On pourrait également se poser la question pour les Ordres de femmes. On les a toujours trouvés dans l'Église, depuis les communautés apostoliques, sous la forme de groupements de vierges. L'érémitisme ne s'y est rencontré que tout à fait exceptionnellement. Pour

Mais le cas des religieux clercs qui, au cours de ces derniers siècles, sont venus se ranger spontanément autour du Pontife romain, est beaucoup plus différent encore. A mesure que ces instituts se développent, ils deviendraient un élément nouveau de rayonnement pour le Saint-Siège, sans cependant porter ombrage aux Églises locales. Celles-ci, sous la juridiction des évêques, resteraient, comme le déclarèrent maintes fois les papes, ce qu'elles avaient toujours été, la continuation des Églises apostoliques[31].

*
* *

Telles sont les réflexions qui nous ont été suggérées par l'affrontement des deux vies communautaires qui se rencontrent encore aujourd'hui dans l'Église : le diocèse et le monastère, la paroisse et le couvent, la vie du chrétien dans le monde et celle qui est menée dans la retraite du cloître. Sans doute, il y aurait lieu de compléter ces données par un aperçu plus développé de la spiritualité qui convient à chacun de ces deux genres d'existence, mais ceci eût dépassé de loin le cadre de cet exposé.

Olivier Rousseau,
moine de Chevetogne.

le reste, ces communautés ont toujours plus ou moins suivi un développement parallèle à celles des hommes sur lesquelles elles cherchaient à s'appuyer.

31. Par exemple, l'encyclique *Satis cognitum* de Léon XIII du 29 juin 1896, Éd. Bonne Presse, t. V, p. 51. Cf. aussi les textes cités en appendice à notre étude indiquée plus haut, à la fin de la note 2.

LES ANCIENS MOINES CULTIVAIENT-ILS LA LITURGIE ?*

Pour le fidèle de nos jours, le moine, et surtout le moine bénédictin, est en premier lieu un spécialiste de la liturgie. C'est surtout par la célébration solennelle de l'office liturgique que la vie du moine se distingue de la vie du simple religieux ou du prêtre séculier.

De fait, dans le renouveau liturgique des quatre-vingt dernières années, moines et abbayes ont eu leur large part. Mais il suffirait sans doute de remonter plus haut dans l'histoire pour ne plus retrouver cette ferveur liturgique. Seuls les spécialistes sauront tirer les choses au clair, mais un examen superficiel des « mouvements liturgiques » des 17e et 18e siècles donne nettement l'impression que les moines de l'ancien régime y prirent à peine la part congrue. C'est, en tout cas, à bien autre chose, que les Mauristes durent leur célébrité et Rancé, ses foudroyants succès et ses pires ennemis. Au 16e siècle, la « splendeur du culte » semble plutôt une spécialité jésuite : dans leurs nouvelles églises toutes ruisselantes d'ornements baroques, ils organisaient volontiers de grandioses cérémonies. Si, à notre goût, le véritable esprit liturgique en fut trop souvent absent, si une trop grande part y fut peut-être donnée au culte des saints et des reliques, le tout abondamment rehaussé par des expositions du Saint-Sacrement, peut-être trop fréquentes, c'est qu'en cela les disciples de saint Ignace

* Ces pages sont extraites d'un article paru dans *Vom Christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, O.S.B.* (Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1951), pp. 97-114. — Nous remercions l'éditeur de nous avoir autorisé à les reproduire ici. Ce fut en même temps l'occasion d'apporter quelques corrections et d'ajouter quelques détails.

restaient fidèles aux traditions du déclin du moyen âge, revigorées par la polémique antiprotestante[1].

Ce n'est pas à cette lignée que se rattachent les Guéranger et les Wolter, qui imprimèrent au monachisme bénédictin cette dévotion à la liturgie si caractéristique du moine moderne. La restauration de l'ordre bénédictin, dont ils furent les ouvriers, s'insère dans ce vaste mouvement néo-gothique, engouement un peu juvénile pour toutes les formes de vie chrétienne du haut moyen âge. Cluny et ses fastes liturgiques fut à leurs yeux la suprême réalisation de la prescription lapidaire de saint Benoît : *Nihil operi Dei praeponatur.*

Installé ainsi au cœur du monachisme bénédictin restauré, le mouvement liturgique grandit avec lui et eut parfois quelque peine à se libérer d'une certaine tutelle monastique pour retrouver son vrai visage dans son milieu propre, le milieu paroissial. Mais le monachisme aussi se sent tellement lié à la célébration solennelle de la liturgie qu'on ne s'est guère demandé si c'est là un trait distinctif de la vie du moine ou simplement une antique institution ecclésiastique que les moines furent finalement seuls à cultiver.

C'est pourtant une question qui se pose. Les premiers ascètes se retiraient des villes et des campagnes pour s'enfoncer, seuls, dans le désert, délaissant en même temps la vie liturgique telle qu'elle se pratiquait dans les communautés chrétiennes. Les ermites finirent par se grouper, et la vie liturgique reprit ses droits; mais elle n'était nullement une spécialité des moines, du moins en Orient, aux premiers siècles du monachisme.

Saint Benoît serait-il à l'origine de la dévotion à l'*opus Dei*? Il a cependant écourté sensiblement l'office liturgique que lui avait légué la tradition monastique de son temps; et l'ancien solitaire de l'Anio qui, dans sa retraite, ne se doutait même pas que le saint jour de Pâques approchait, ne fut-t-il pas hanté sa vie durant par le sublime idéal de l'érémitisme où s'évanouissent culte et cérémonies?

1. Cf. L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, ch. IV, pp. 57-78; W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung* (Wurzbourg, 1939), 14-189 : *Die Aufklärung*. A lire aussi les études si originales de A. L. Mayer dans les *Jahrbücher* et l'*Archiv für Liturgiewissenschaft*, XIV (1938) ss.

On touche du doigt la complexité du problème et l'on se rend compte à quel point une réponse nette et concise risquerait d'être simpliste et arbitraire. Quelle fut donc la place de la liturgie dans la spiritualité du désert, dans l'âme et la vie de nos vieux solitaires et de nos premiers cénobites ?

A ne lire que la « vie » de saint Antoine par Athanase, que l'auteur lui-même voulut plutôt un « miroir des moines » qu'une biographie proprement dite[2], la place de la liturgie dans le monachisme primitif semble très exiguë, si toutefois elle exista.

Le chapitre III nous apprend que l'ascète débutant se rendait à l'église du village, comme avant sa conversion; il écoutait attentivement les lectures liturgiques. Pour le reste, il priait continuellement « en son particulier » (κατ' ἰδίαν). Dans le catalogue de vertus et de pratiques ascétiques, dont Antoine fit l'apprentissage chez les ascètes des environs, pas un mot ne rappelle le zèle pour l'office divin ou pour la réception des sacrements[3]. N'est-ce pas un aveu qu'en cela nos ascètes ne se distinguèrent pas du reste de la commnuauté chrétienne ?

Dans le chapitre XLIV toutefois, il est question des disciples de saint Antoine qui formaient « des chœurs divins d'hommes chantant des psaumes ». Ajoutons qu'on voit saint Antoine « dire none »[4].

D'autre part, il se fit volontiers instruire sur la prière par des diacres[5], sans doute parce que, dans les offices liturgiques, ceux-ci étaient chargés de guider les prières des fidèles. Ce détail est bien remarquable. Il s'ensuit que pour saint Antoine la prière (liturgique) est le domaine propre du clergé[6]; le moine, fût-il directeur de conscience d'un diacre, reçoit cependant de lui des instructions sur la prière.

Quant à la fréquentation des sacrements par le saint

2. Cf H. Dörries, *Die* Vita Antonii *als Geschichtsquelle*, dans les *Nachr. Akad. d. Wissensch. Göttingen*, Phil.-his. Kl. 1949, 14. Heft (pp. 359-410).
3. Chap. IV (P. G., 26, 845); cf. Cassien, *Instit.*, V, 4; Petschenig, I, 83 s.
4. Chap. LXV (P. G., 26, 933 C).
5. Chap. LXVII (P. G., 26, 937 C).
6. Cf. Rufin, *Historia monachorum*, 1 (P. L., 21, 394 B).

ermite, le P. von Hertling a étudié attentivement la question. Il conclut que saint Antoine assistait à la messe comme tout le monde, chaque fois qu'il en avait l'occasion; pendant ses longs séjours dans la solitude, ce devait être plutôt exceptionnel; on peut penser cependant qu'Antoine communiait le plus souvent avec le pain eucharistique qu'il avait pris avec lui ou que des frères lui apportaient[7].

Il ne semble donc pas qu'Antoine ait été plus assidu aux offices liturgiques que la plupart de ses contemporains; en tout cas, c'est à tout autre chose qu'il doit, sinon sa sainteté, du moins sa renommée.

Il nous faut cependant citer encore un passage assez curieux. Après une retraite de vingt ans dans une forteresse abandonnée, ses amis l'obligèrent à se montrer. Antoine sortit « comme initié aux mystères dans le secret du temple »[8].

Toutes sortes de constructions fragiles ont été bâties sur ce texte. Il reste toutefois — à moins d'y voir seulement un ornement littéraire — mais saint Athanase n'est pas très friand de pareils embellissements — qu'après vingt ans de solitude, quelque chose dans les traits d'Antoine rappelait la physionomie d'un myste après son initiation rituelle dans les mystères; il était devenu θεοφορούμενος. Un certain parallélisme, si vague fût-il, se constate entre les effets de la vie ascétique et une initiation rituelle, sacramentelle. On aurait tort d'insister, mais le rapprochement fait par Athanase est caractéristique.

Les biographies monastiques de saint Jérôme ne nous donnent pas une moisson beaucoup plus abondante. L'austère narrateur nous conte seulement qu'une fois par an, vers la fête de Pâques, saint Hilarion se tondait les cheveux[9]. C'était sa façon de solenniser le saint jour de la résurrection du Seigneur. Saint Antoine lui aussi, toujours d'après le même hagiographe, se revêtait aux jours solen-

7. L. von Hertling, *Antonius der Einsiedler* (Innsbruck, 1929), pp. 80 ss.

8. Ὥσπερ ἔκ τινος ἀδύτου μεμυσταγωγημένος, *Vita sancti Antonii*, XIV (P. G., 26, 864 C); la traduction que nous donnons est celle de B. Lavaud, *Antoine le Grand, père des moines. Sa vie par Athanase et autres textes* (Lyon-Fribourg, 1943), 22.

9. Chap. VIII; *A.A.S.S.*, Oct. IX.

nels de Pâques et de Pentecôte de la vénérable tunique en feuilles de palmier que lui aurait laissée Paul de Thèbes[10].

S'il faut en croire saint Jérôme, nos ascètes n'auraient donc pas été totalement insensibles aux fêtes liturgiques, comme le sera par exemple le jeune Benoît, ou comme le demande un soi-disant fragment d'une exhortation d'Antoine le Grand aux moines : « Celui qui désire se sauver ne doit pas se reposer de ses prières et de la louange de Dieu ni le jour de Pâques, ni pendant le temps pascal ni le dimanche; se donner de la peine pendant les quarante jours (du carême) et se relâcher après, pendant les cinquante jours suivants, cela convient plutôt aux puissants, aux riches et aux mondains »[11].

A part cela, dans les pieux récits de Jérôme, nous entendons fréquemment nos moines « chanter » leurs psaumes, mais aucun détail ne trahit le souci d'une participation quelconque à la prière de l'Église. Et la récitation des psaumes, quand elle n'était pas un exercice purement ascétique, était-elle une prière moins individuelle que la récitation du chapelet par un fidèle de nos jours[12]?

Bien que la valeur historique de ces *vitae* soit fort contestable, elles nous apprennent tout de même que ni saint Jérôme ni ses pieux lecteurs n'étaient scandalisés de voir

10. *Vita S. Pauli*, 16; *A.A.S.S.*, Iun. I, 607.

11. Voir le texte grec chez G. Garitte, *Un fragment grec attribué à saint Antoine l'ermite* (*Bull. de l'Instit. hist. belge de Rome*, XX [1939], 166). Évagre le Pontique, le grand maître de la spiritualité du désert, n'aimait pas non plus, à ce qu'il paraît, les solennités de l'année liturgique : « La Pâque du Seigneur, c'est le passage du mal (au bien); sa Pentecôte, c'est la résurrection de l'âme..., la résurrection de la charité. Fête de Dieu est la gnose véritable » (*Aux moines qui vivent dans les coenobia*, 40; édit. H. Gressmann, *T. U.*, XXXIX [1913], 26). On trouvera plus loin d'autres exemples encore de cette « spiritualisation » extrême des choses liturgiques par Évagre.

12. Rappelons-nous que « chant des psaumes » ne comporte pas nécessairement une solennité quelconque. Le fragment attribué à saint Antoine, cité ci-dessus, note expressément que chanter (μελίζειν) ne convient pas aux moines, mais aux prêtres et aux « mondains » (κοσμικοῖς). L'éditeur, M. Garitte, voudrait dater notre fragment « des origines du monachisme » à cause de cette désapprobation du chant liturgique. On peut lire cependant chez J. Quasten (*Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* [Munster, 1930], 146 ss.) des défenses analogues, s'échelonnant du 6e au 12e siècle. Ces témoignages sont remarquables à plus d'un point de vue; il s'ensuit que les moines ne sont pas du tout des fervents du chant liturgique. Cf. aussi n. 83.

des moines se désintéresser quasi complètement de la vie liturgique.

Une autre biographie monastique, non moins célèbre et beaucoup plus sérieuse d'ailleurs, est celle de saint Martin par Sulpice Sévère.

Ici encore, la même conclusion s'impose : notre ascète ne porta nullement une attention spéciale aux choses du culte; une fois seulement, son biographe vient à parler d'un sujet liturgique, quand il mentionne la prière commune des moines de Marmoutiers[13].

Le même esprit se réflète dans les inappréciables Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs, dont nous devons le texte et la traduction au zèle infatigable de M. le chanoine Th. Lefort[14]. Ces fragments brossent un tableau souvent très fidèle et aussi peu littéraire que possible des premières décades du cénobitisme. Bien que tout ne soit pas or pur dans ce vaste recueil de fragments — dont la valeur historique est souvent difficile à déterminer[15] — les renseignements sur la question qui nous occupe sont suffisamment homogènes : encore que nous soyons ici en cénobitisme pleinement organisé, la liturgie est presque complètement négligée.

Les frères chantaient les psaumes en commun, assistaient à la messe le samedi soir ou le dimanche matin et peut-être plus souvent. Mais nulle part l'importance de ces rites n'est soulignée; nulle part n'apparaît l'empreinte de la liturgie sur la vie et l'âme de nos moines. A côté de l'ascèse, de l'obéissance, de l'humilité, de la prière privée, la place réservée aux choses du culte paraît avoir été bien restreinte; les sacrements eux-mêmes semblent avoir été un peu sous-estimés, au point qu'on laissa mourir un moine-catéchumène sans baptême[16].

Très caractéristique encore est le passage suivant, tiré d'une homélie attribuée à saint Athanase; l'évêque décrit

13. Chap. x; Halm, 120, 19.
14. Louvain (1943) = Bibliothèque du Muséon, vol. 16.
15. Voir surtout, outre l'introduction de Th. Lefort, P. Peeters, *Le dossier copte de saint Pachôme et ses rapports avec la tradition grecque* (*Anal. Bolland.*, LXIV [1946], 258-277).
16. *Vie bohaïrique*, n. 81, p. 141.

saint Pachôme assistant à la messe : « Il se retira seul à part dans un coin du sanctuaire; il étendit les bras en forme de croix et pria celui qu'il aimait, le Christ. » Le « saint apa Pachôme » ne communia pas, mais il eut une vision : il vit un des diacres s'approcher indignement de la table sainte[17].

On le voit, la piété de nos moines, même des meilleurs, ne se nourrissait pas, ou très peu, de ce que la liturgie leur présentait.

Un détail, cependant, des Vies de Pachôme est assez curieux et mérite d'être relevé. A la vue du moine-catéchumène, mort sans baptême, Pachôme et Théodore eurent une vision : « des anges vinrent administrer le sacrement à leur confrère défunt »[18]. Le sens de ce passage est celui-ci : sa vie monastique a valu au moribond la grâce que reçoivent les néophytes; tout comme le martyre, elle peut remplacer le baptême.

Plus que les moines, les moniales, paraît-il, furent avides de liturgie. Personne dans l'antiquité chrétienne ne montra tant d'intérêt pour les choses du culte que l'Abbesse espagnole Égérie. Vers 415-418, elle fit un long pèlerinage en terre sainte; avec une curiosité inlassable, elle décrivait à ses chères sœurs, en Espagne, toutes les minuties des offices à Jérusalem. Sainte Mélanie aussi fut éprise de liturgie et ses moniales rivalisaient de zèle pour l'office divin[19].

*
* *

Après les hagiographes, interrogeons les grands théoriciens de la spiritualité monastique.

Cet examen est, sous bien des rapports, plus décevant encore. Si chez certains auteurs la prière liturgique n'est même pas mentionnée[20], chez d'autres elle n'apparaît trop souvent que pour être classée nettement au-dessous de la

17. *Codex sahidique* S[16], homélie *Sur les homicides et les avares*, p. 381 s.
18. *Vie bohaïrique*, n. 81, p. 141.
19. Vie par Gérontius, chap. 42, 47-48.
20. Notons que par « chant des psaumes », les anciens auteurs n'entendent pas toujours la psalmodie liturgique. Les moines se servaient souvent de psaumes pour leurs prières vocales individuelles, ne connaissant pas encore d'autres formules eucologiques.

prière individuelle. Ainsi par exemple dans le *Paraeneticos* d'Évagre le Pontique : « S'il te vient une réflexion profitable, qu'elle te tienne lieu de psalmodie; ne rejette pas le don de Dieu pour maintenir la tradition... Ne te complais pas dans la multiplicité des psaumes, elle jette un voile sur ton cœur[21]. » Même doctrine dans le *De oratione* qui, selon toute vraisemblance, appartient au même auteur[22] : « La psalmodie terrasse les passions et apaise l'intempérance du corps; l'oraison fait exercer à l'intellect l'activité qui lui est propre. La psalmodie appartient à la sagesse multiforme; mais l'oraison est le prélude de la gnose immatérielle et uniforme[23]. »

Telle, encore, la neuvième conférence de Cassien, sur la prière : « L'oraison dominicale élève ceux qui se la sont rendue familière à un état plus sublime encore... Elle les conduit à cette prière toute de feu... qui ne se forme point par le son de la voix, ni par le mouvement de la langue, ni par la prononciation des paroles; mais l'âme seule, éclairée par la lumière du Saint-Esprit, s'explique à Dieu, non par les faibles paroles humaines, mais par une effusion et une multiplication de mouvements et d'affections qui sortent du cœur comme d'une source abondante... C'est cette oraison si sublime que Notre-Seigneur nous a tracée, ... lorsqu'il priait dans un profond silence[24]... »

Tels encore les *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, que l'évêque Diadoque de Photicé composa, vers le milieu du 5e siècle, pour une communauté de moines[25] : « Quand l'âme est dans l'abondance de ses fruits naturels, elle fait

21. Édit. G. Frankenberg, p. 561.

22. Voir dernièrement I. Hausherr, *Le « De oratione » d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe* (*Orientalia Christiana Periodica*, V [1939], 7 ss.).

23. *De oratione*, 83 et 85, trad. I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique* (*R.A.M.*, XV [1934], 126 et 128).

24. *Coll.*, IX, 25; P. L., 49, 801 s.; cf. 18-788 s. Cassien cependant insiste également sur la valeur de la psalmodie pour alimenter la prière individuelle : « Nonnumquam etenim psalmi cuiuscumque versiculus occasionem orationis ignitae decantantibus nobis praebuit; interdum canora fraternae vocis modulatio ad intentam modulationem stupentium animos excitavit. Novimus enim distinctionem gravitatemque psallentis, etiam adstantibus plurimum contulisse fervoris » (*ibid.*, 26-802 s.).

25. M. Rothenhäusler, *Zur asketischen Lehrschrift des Diadochus von Photike* (*Heilige Ueberlieferung, Festgabe I. Herwegen* [Munster, 1939], 87 s.).

monter plus haut sa psalmodie et veut davantage prier vocalement. Mais quand le Saint-Esprit agit en elle, elle psalmodie et prie en tout abandon et suavité, dans le secret du cœur. La première disposition s'accompagne d'une joie imaginative; la seconde, de larmes intérieures et d'une sorte d'euphorie avide de silence; car le souvenir de Dieu qui garde sa chaleur grâce à la retenue de la voix, prépare le cœur à porter des pensées toutes de componction et de douceur[26]. » L'évêque, cependant, réagissant contre les messaliens[27], n'est pas sans maintenir les droits de la prière vocale, afin d'éviter que le moine ne « s'exalte plus que de raison »[28].

Telle encore la doctrine de saint Nil. Bien qu'il estime hautement la psalmodie[29], il distingue très nettement la prière vocale et la prière des parfaits. Celle-ci consiste dans les ineffables effusions du cœur largement ouvert devant Dieu[30]; cette prière fait rayonner le visage du moine, au point de le faire ressembler au Seigneur Jésus lui-même, rayonnant de beauté divine sur la montagne de la Transfiguration[31].

Ces textes sont suffisamment catégoriques. D'autres auteurs, cependant, vont plus loin encore. Ainsi par exemple les messaliens, cette secte orientale de faux mystiques, dont on aurait tort de sous-estimer l'influence dans les milieux ascétiques. Pour ces illuminés, sacrements, rites et cérémonies sont des choses tellement indifférentes en soi, que ce n'est même pas la peine de s'attirer des difficultés en les refusant; ils se laissaient donc administrer les sacrements sans y attacher la moindre importance; tout au plus les regardaient-ils comme des excitants de la dévotion personnelle[32].

26. Chap. LXXIII, trad. É. DESPLACES, Paris, 1943 (Sources chrétiennes, 5, 131); cf. chap. LXVIII, pp. 127 s.

27. Voir M. ROTHENHÄUSLER, *La doctrine de la « theologia » chez Diadoque de Photique* (*Irénikon*, XIV [1937], 544 ss.). Sur les messaliens, voir plus loin.

28. Chap. LXVIII, p. 127.

29. On trouvera quelques références chez V. WARNACH, *Mens concordet voci. Zur Lehre des hl. Benedikt über die geistige Haltung beim Chorgebet* (*Liturgisches Leben*, V [1938], 185, notes 66 à 71).

30. *De voluntaria paupertate*, 27 (P. G., 79, 1004 A-B).

31. *Epist.*, II, 74 (P. G., 79, 233 A).

32. Voir F. DÖRR, *Diadochus von Photike und die Messalianer* (Fribourg, 1937) = *Freiburger theol. Studien*, XLVII, pp. 44 ss.

De telles conceptions devaient évidemment susciter des réactions assez vives[33]. En Diadoque, les messaliens trouvèrent un adversaire aussi décidé que clairvoyant, et les conciles du 5e siècle ne manquèrent pas de s'occuper de la secte, ce qui n'empêcha pas une de leurs plus fameuses productions littéraires, les Homélies spirituelles de Syméon de Mésopotamie[34], de rester un traité de spiritualité fort goûté jusqu'en plein 20e siècle, où dom Villecourt dévoila leur véritable origine.

Cette sous-estimation de la vie liturgique et des sacrements n'est d'ailleurs pas exclusivement caractéristique des messaliens. Évagre, par exemple, ne craint pas de spiritualiser, un peu trop à notre sens, les fonctions sacerdotales : « Pontife est celui qui supplie auprès de Dieu pour toutes les créatures raisonnables, les arrachant par sa médiation au mal et à l'ignorance »; « c'est là en vérité le sacerdoce de l'esprit : recevoir la science spirituelle et rappeler les âmes du mal à la vertu et de l'ignorance à la science du Christ[35] ».

Pallade, à son tour, nous conte l'histoire du moine Valens qui, s'imaginant avoir vu le Christ dans une vision, ne voulait plus communier[36]; de même, le moine Héron, devenu tellement orgueilleux qu'il jugea superflu de s'approcher encore des saints mystères[37]. Pallade ne les ap-

33. Nicétas de Rémésiana, dans son *De utilitate hymnorum*, parle de gens habitant sa province, mais répandus aussi en Orient, qui n'aimaient pas la psalmodie; se basant sur Éph., 5, 19, ils la déclarèrent superflue et même déplacée; la prière qui se dit au fond du cœur devait suffire à tout; chap. II, édit. C. H. Turner (*Journ. of Theol. Studies*, XXIV [1922-1923], 233). A-t-il en vue les messaliens? Rien ne le prouve; ce sont en tout cas des conceptions apparentées; comparez par exemple la sixième *homélie spirituelle* (P. G., 34, 517 ss.).

34. Le mérite de cette identification, hautement probable, revient à la patiente sagacité de H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung der messalianischen « Makarios »-Schriften* (Leipzig, 1941 = *T. U.*, LV, 1). Voir en dernier lieu A. Kemmer, *Gregor von Nyssa und Ps. Makarius. Der Messalianismus im Lichte östlicher Herzensmystik* (Antonius Magnus Eremita, 356-1956 [Rome, 1956], 268-282).

35. *Cent.*, V, 46, et *lettre 49*, cité par I. Hausherr (*R.A.M.*, XV [1934], 74).

36. *Historia Lausiaca*, XXV, 5. Lucot, 192.

37. *Ibid.*, XXVI, 2. Lucot, 196. — Sur l'originalité de Pallade, voir R. Draguet, *L'histoire Lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre* (*R.H.E.*, XLI [1946], 322-364; XLII [1947], 5-49).

prouve pas, mais non pas uniquement, semble-t-il, parce qu'ils s'étaient laissés tromper par une ruse du diable.

Le saint abbé Motios, par contre, ayant été ordonné prêtre malgré lui, n'osa célébrer la messe, par humilité [38].

Ailleurs, cependant, nous rencontrons une dévotion eucharistique autrement fervente. L'abbé Poimèn compare les ermites à des cerfs avides d'une source fraîche : « Les solitaires, embrasés dans la solitude par l'ardeur du venin des malins esprits, désirent de rencontrer au jour du dimanche de claires fontaines, c'est-à-dire le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ [39]. » Nous avons cependant l'impression que ce texte date déjà d'une époque plus tardive; en tout cas ce ton est tout à fait exceptionnel dans les sources que nous avons examinées.

Par contre, les grands évêques de la même période, les Cyrille, les Chrysostome, les Ambroise, les Augustin, ont célébré à l'envi les magnificences de l'Eucharistie. Mais il est plus notable encore que ces mêmes docteurs, quand ils viennent à parler de la prière liturgique, la placent au-dessus de la prière individuelle, à l'encontre de ce que font les moines [40]. En cela ils sont d'ailleurs parfaitement d'accord avec leurs devanciers, les Ignace et les Cyprien [41]; et ils ne manquent pas d'alléguer des raisons autrement profondes que le moine Cassien, par exemple, pour justifier cette haute appréciation de la prière liturgique.

De cette rapide incursion à travers la littérature spirituelle dont se nourrissaient les premières générations monastiques, nous conclurons au moins ceci : les moines n'étaient pas des plus zélés dans le culte de la liturgie.

Il nous reste cependant encore tout un groupe d'autres

38. *Apophthegmata*, XV, 27; P. L., 73, 959. Sur le moine et le sacerdoce du point de vue historique, voir quelques pages bien nuancées dans la *Geschichte der alten Kirche* de H. Lietzmann, t. IV (Berlin, 1944), 149 ss.

39. *Ibid.*, XVIII, 17 (P. L., 73, 983).

40. Voir quelques renvois chez V. Warnach, *a. c.*, p. 185, note 65.

41. Les textes sont connus; on les trouvera par exemple chez E. Roeser, *Liturgisches Gebet und Privatgebet. Begriff, geschichtliches Verhältnis und Wertung* (Vienne, 1940), 19 s.; V. Warnach, *a. c.*, pp. 182 ss., et chez les historiens du bréviaire. A remarquer qu'Origène est d'un autre avis, cf. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tubingue, 1931 = *Beitr. zur hist. Theologie*, VII), 208 ss. Le grand ascète prélude ici, comme si souvent d'ailleurs, aux conceptions monastiques.

textes. A première vue, ils n'ont rien à voir avec la question qui nous occupe. Ce sont les passages, fort nombreux, qui comparent la vie monastique à la vie des anges, et qui déclarent le moine ἰσάγγελος.

Il est impossible d'en donner un relevé tant soit peu complet[42]. Contentons-nous de quelques textes de saint Basile : « Toi qui es passionné pour le céleste idéal d'une vie angélique... entre courageusement dans la société des moines[43]. » La louange de Dieu, fonction des anges comme des moines, constitue le fondement de cette comparaison : « Quoi de plus doux », écrit saint Basile à son ami Grégoire de Nazianze[44], « que d'imiter en ce monde les chœurs des anges... et de saluer le Créateur dès le point du jour avec des hymnes et des cantiques »; « donner gloire à Dieu, c'est l'occupation des anges; l'unique fonction de toute l'armée céleste, c'est de rendre gloire au Créateur. Toute créature, soit silencieuse ou douée de parole, soit dans le ciel ou sur la terre, rend gloire au Créateur... Toi, tu as les psaumes... Que ton intelligence tâche de comprendre ce que tes lèvres psalmodient, afin que tu psalmodies avec ton esprit et avec ton intelligence[45] ».

Une curieuse distinction d'Origène éclaircira encore cette comparaison : « Aux hommes, écrit-il[46], il appartient de chanter des psaumes; mais chanter des hymnes convient aux anges et à tous ceux qui mènent une vie angélique. » Au-dessus de la psalmodie, il y a donc une prière plus élevée, la prière propre aux anges et aux moines. Cette prière rend le moine ἰσάγγελος : « Le moine devient l'égal des anges par la véritable oraison », dira le disciple d'Origène, Évagre[47].

42. On trouvera un choix de textes chez J. Leclercq, *La vie parfaite* (Turnhout-Paris, 1948), 19 ss.

43. *De renuntiatione saeculi*, 2 (P. G., 31, 629 D).

44. *Epist.*, I, 11, 2 (P. G., 32, 225 s.).

45. *In psalm.*, XXVIII, 7 (P. G., 29, 301 C). D'après le contexte, il s'agit de la prière liturgique dans l'église.

46. *Selecta in ps.*, 118, 71, cité par E. Peterson, *Himmlische und irdische Liturgie* (*Benediktinische Monatschrift*, XVI [1934], 45). Tout cet article, repris et amplifié dans *Das Buch von den Englen* (Leipzig, 1935), est à lire (trad. franç. de Cl. Champollion, Paris, Desclée de Brouwer [1954]).

47. *De oratione*, 113. Hausherr, p. 144; cf. pp. 80 s., pp. 125 s., p. 142, p. 161; *Centuries*, III, 4. Frankenberg, 191; *Praktikos*, II, 56 (P. G., 40, 1748).

La vie du moine égale donc celle des anges, chantant le *Sanctus* devant le trône de Dieu. Elle est par essence une liturgie. Nous rejoignons ainsi les conceptions que nous avons rencontrées plus haut dans les vies d'Antoine et de Pachôme.

D'autres comparaisons vont dans le même sens. Quand saint Nil appelle le moine un autel[48], il veut dire aussi que la vie du moine est en soi un sacrifice, une fonction liturgique.

Toutefois, nous ne voulons pas insister[49]; à d'autres ces textes sembleront peut-être de simples ornements littéraires, un rapprochement audacieux, une image réussie.

Il faut cependant se rappeler toute l'importance que l'Église ancienne savait attacher à pareilles « images », fixées par la tradition. Elles lui semblent exprimer souvent très adéquatement, encore que trop vaguement à notre sens, les réalités plus profondes cachées sous les apparences. On discuta alors à perte de vue sur le sens allégorique d'un passage de l'Écriture sainte, sur la légitimité de telle ou telle métaphore pour exprimer les relations entre les trois personnes divines, entre les deux natures du Christ, pour éclaircir l'épineuse question de la grâce et de la déification de notre nature, etc. D'autre part, quand la liturgie décerna à Constantin le Grand le titre de ἰσαπόστολος, ce fut tout autre chose qu'un ornement littéraire; on voulait exprimer par là une réalité politico-religieuse aux conséquences éminemment pratiques[50].

« Il faut donc, conclut le P. Irénée Hausherr[51], entendre à la lettre cet ἰσάγγελος (non seulement 'semblable aux anges', mais 'l'égal des anges'), en vertu du grand principe de l'efficacité transformatrice de la gnose... Le nom d'homme ne convient donc plus au contemplatif arrivé à

48. *Epist.*, III, 32 (P. G., 79, 388 A); cf. Origène, *Contra Celsum*, VIII, 17. Koetschau, 234, 18 ss.

49. Peut-être E. Peterson l'a-t-il fait un peu trop. Déjà saint Jérôme, peu enclin, il est vrai, aux spéculations hasardeuses, morigéna vertement de plus fervents amateurs : « Omnes sancti ac virgines Dei... vitam in se exprimunt angelorum... Similitudo promittitur, non natura mutatur » (*Epist.*, 108, 26. Hilberg, 341, 21-23).

50. Cf. A. Baumstark, *Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie*, dans Fr. J. Dölger, *Konstantin der Grosse und seine Zeit* (Fribourg, 1913), 252 ss.

51. *A. c.*, pp. 144 s.

l'état angélique. Il est ange par son occupation en ce monde, il le sera dans l'autre par la gloire des anges (Évagre, Cent. III, 65). »

*
* *

Après avoir entendu les hagiographes et les auteurs spirituels, il faut dire un mot des législateurs. La moisson est ici plus abondante. Des chapitres entiers de certaines règles monastiques sont consacrés à la prière liturgique; matériellement, à tout le moins, la liturgie y occupe une place plus grande que dans les sources examinées précédemment.

On aurait tort cependant de s'en laisser imposer par ce critère un peu superficiel. La prière liturgique et les choses du culte exigent en soi une codification et une réglementation plus détaillées que la prière individuelle. Qu'on ne dise donc pas trop vite que telle règle, par exemple, a tant de chapitres sur la prière liturgique, tandis qu'elle ne parle qu'incidemment de la prière individuelle, et partant, que celle-là est plus importante que celle-ci.

Ainsi, dans les Préceptes de saint Pachôme, tels que nous les a conservés saint Jérôme, l'intérêt pour les choses liturgiques n'est pas prépondérant, encore que le législateur parle souvent de la synaxe, de la psalmodie, etc.[52]. Chacune de ces prescriptions du plus ancien réformateur du cénobitisme est dictée par un même souci d'ordre et de ponctualité : les moines ne peuvent pas venir en retard[53]; le *praepositus* entonne le premier psaume et communie le premier[54]; dans l'oratoire chacun a sa place à lui[55] et les moines ne quittent pas la synaxe avant la fin[56].

Toutes ces « rubriques » se trouvent mêlées aux autres prescriptions touchant le travail, la nourriture, les vêtements, les livres, l'occupation des postulants, etc. Tandis

52. Cf. H. Bacht, *Antonius und Pachomius* (Antonius Magnus Eremita, 356-1956 [Rome, 1956], 78-84).

53. *S. Pachomii Praecepta*, édit. A. Boon (Louvain, 1932), nos 9 et 121, pp. 15 et 45.

54. Préface de saint Jérôme, 3; Boon, 6.

55. *Praec.*, 13; Boon, 16.

56. *Praec.*, 11 et 16; Boon, 16 s. Voir d'autres exemples chez Fr. Kozman, *Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien* (Rome, 1935) = *Codificazione canonica orientale*, Fonti II, 1, pp. 49 ss.

qu'à chaque instant Pachôme rappelle à ses moines qu'ils doivent « méditer » l'Écriture ou « des choses pieuses »[57], nulle part il ne souligne l'importance de la prière commune, pendant laquelle il est d'ailleurs prescrit de travailler.

Le deuxième grand législateur du monachisme en Orient fut saint Basile. C'était un homme d'une grande perspicacité et d'une grande discrétion; aussi son œuvre monastique, plus équilibrée que celle de ses prédécesseurs anachorètes ou cénobites, a-t-elle traversé les siècles. Quand, vers l'âge de trente ans, il entreprit, avec un bel enthousiasme, de vivre en moine, la méditation de l'Écriture, la prière et les lectures furent ses délices. « Quoi de plus doux, écrit-il à son ami Grégoire, que d'imiter sur la terre le chœur des anges, de se lever au point du jour pour la prière et de chanter des hymnes au Créateur, puis, lorsque le soleil brille, de se rendre au travail toujours en compagnie de la prière et de relever ses actions par le sel des cantiques sacrés?... Les prières, alternant avec la lecture, rendent l'âme forte et vigoureuse dans l'amour de Dieu. Excellente entre toutes est l'oraison qui imprime dans l'âme une lumineuse connaissance de Dieu[58]. »

Devenu évêque et légiférant pour des moines, c'est toujours vers ce mélange et cette compénétration de la prière liturgique que vont les préférences de Basile. Notons cependant que, comparant ces deux modalités de la prière, il place la prière commune au sommet, parce que « plus utile pour l'édification de la foi »[59]; il n'y a d'ailleurs pas de doute que pour le métropolitain de Césarée, la prière liturgique a la primauté : « Les prières qui ne se disent pas en commun sont en soi bien plus faibles; le Seigneur n'a-t-il donc pas promis d'être présent, chaque fois que deux ou trois, un de cœur et d'âme, invoqueraient son

57. *Praec.*, 3, 28, 60 et passim.

58. *Epist.*, I, 11, 2 et 4 (P. G., 32, 225 s.). Il faut confronter cette lettre avec la réponse de Grégoire, traduisant les souvenirs d'un séjour « dans la solitude du Pont » : « Qui me donnera ces chants de psaumes, ces veilles, ces élans vers Dieu dans la prière et cette vie pour ainsi dire immatérielle et incorporelle? » (*Lettre 6*, trad. P. Gallay [Lyon, 1941], pp. 170 s.).

59. *Regulae fusius tract.*, XXXVII, 2 (P. G., 31, 1012 C); cf. *Reg. brev. tract.*, 278 (P. G., 31, 1277 D).

nom[60] ? » Mais c'est beaucoup plus l'évêque que le moine qui parle ici.

Pour la première fois nous voyons donc, dans la littérature proprement monastique, la primauté accordée à la prière liturgique. Cette innovation est due à un moine devenu évêque et elle est justifiée par des préoccupations de pasteur d'âmes.

*
* *

Que le lecteur nous permette ici une digression sur le législateur des moines de l'Occident, saint Benoît; bien que n'appartenant plus au monachisme primitif, l'évolution de ses conceptions éclaire d'une manière singulière celles de ses devanciers.

Les codes monastiques précurseurs de la règle bénédictine, soit la lettre 211 de saint Augustin et les statuts de saint Césaire, règlent l'office liturgique comme ils règlent tout le reste, sans aucune préférence[61]. Sur ce point la règle de saint Benoît marque un changement qui s'avérera aussi profond que durable.

S'il faut en croire saint Grégoire, Benoît aurait commencé la vie ascétique en ermite; il se désintéressa de la vie de l'Église et de sa liturgie au point d'ignorer la date de Pâques[62]; pendant de longues semaines, au moins pendant tout le carême et la semaine sainte, le jeune ascète n'avait donc pas assisté à la messe ni communié. Il faut sans doute supposer un régime semblable pour les trois années précédentes, pendant lesquelles il ne voyait personne, excepté le moine Romain. Celui-ci ne semble pas s'étonner de la vie étrangement a-liturgique de son jeune disciple. A l'attitude des deux moines s'oppose celle d'un prêtre des environs qui reprend doucement l'ermite au sujet de son jeûne au jour de Pâques[63].

60. *Epist.*, II, XCVII (P. G., 32, 493 B). Voir P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (Paris, 1932 = *Études de théol. histor.*), pp. 297 ss.

61. AUGUSTIN, *Epist.*, 211, 7. GOLDBACHER, 361, 7-14. CÉSAIRE, *Statuta sanctarum virginum*, 10. MORIN (Bonn), 7, 25. Remarquons cependant que les deux législateurs-évêques n'aiment pas le travail des mains pendant l'office.

62. *Dialog.*, II, 1 (P. L., 66, 130 C).

63. *Ibid.*, c. 128 D et 130 B-C.

Benoît ne restera pas à ce stade. Composant à l'âge mûr, ou plutôt vers la fin de sa vie, sa *regula monasteriorum*, il a profondément modifié ses premières conceptions. Il préfère, sinon en principe, du moins pratiquement, le régime communautaire à l'anachorétisme. Spécialement en ce qui concerne l'office liturgique, il ne laisse subsister aucun doute sur ses opinions. Si saint Benoît a peut-être repris des évêques ses devanciers la défense de travailler pendant la psalmodie[64], la devise : *Nihil operi Dei praeponatur*[65], est bien à lui et elle ne manque pas de clarté[66].

Il est assez difficile de dire sous quelle influence saint Benoît a introduit un si notable changement dans la législation monastique. Celle de saint Basile, « liturgiste » lui aussi, n'apparaît nulle part dans les prescriptions liturgiques du législateur du Mont-Cassin. Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de remarquer que, dans l'édition de la règle par dom Butler, les citations d'écrits proprement monastiques parmi les *loci paralleli* des chapitres VIII-XIX de la règle, se réduisent à quelques termes techniques, tandis que, avec le chapitre XX qui traite de la prière individuelle, elles deviennent tout de suite plus abondantes et plus riches.

64. *Regula*, LII, 2. LINDERBAUER (Bonn), 58.

65. *Regula*, XLIII, 5. LINDERBAUER (Bonn), 52.

66. Si saint Benoît a vraiment connu les textes du Ps. Macaire (« Nihil *orationi* praeponendum est ») et de Porcaire (« *Orationi* nihil praeponas ») (*R. B.*, XXVI [1909], 478, 12; WILMART), que Dom Butler cite parmi les *loci paralleli* (*editio critico-practica*, Fribourg [1912], p. 77), la formule bénédictine (« nihil *operi Dei* praeponatur ») n'en est que plus caractéristique. — Dans un article récent, le P. Irénée HAUSHERR a esquissé, avec autant de compétence que d'humour, l'évolution sémantique de l'expression *opus Dei* (*Miscellanea Guillaume de Jerphanion*, I = *Orientalia Christiana Periodica*, XIII, 1-2 [1947], pp. 195-218). Cependant, il ne distingue pas entre prière liturgique et prière non liturgique; il n'aime pas non plus qu'on parle beaucoup de « primats » en spiritualité : « primat de la contemplation sur l'action, primat du sacrement sur le moyen ascétique, primat de l'oraison liturgique sur l'oraison dite privée... » Il regarde ces questions comme spécifiquement modernes. Pourtant, ce problème n'est pas inconnu des sources anciennes, où *praeponere*, etc., revient très fréquemment. Mais l'auteur a sûrement raison de dire que « tous ces primats.. sont conditionnés et subordonnés » (p. 214). A bon droit, il demande qu'on pèse soigneusement ses expressions, quand on parle de primat; à bon droit encore, il affirme que « le souci d'exactitude interdit parfois un excès de précision » (pp. 215 s.). Le tout est de trouver le dosage « exact » de ces deux principes parfois difficilement conciliables.

C'est un indice, croyons-nous, qu'il faut chercher dans une autre direction.

Dans une remarquable série d'études, feu Mgr Callewaert a établi que saint Benoît, dans les chapitres VIII-XIX sur l'office divin, suit pas à pas le *cursus* romain, indiquant d'un mot ce qu'il adopta des pratiques romaines, décrivant plus longuement ce qu'il jugea à propos de modifier [67].

L'office bénédictin, le seul sujet liturgique que la règle expose d'une manière détaillée, est donc calqué sur l'office romain.

Chez les devanciers de Benoît dans la carrière monastique, nous n'avons pas rencontré cette haute appréciation de la prière liturgique si caractéristique de sa règle. Ne lui serait-elle pas suggérée par le spectacle de la grandiose liturgie des basiliques romaines ? Vers la fin du 5e siècle, au moment où le jeune Benoît fit ses études à Rome, l'antique liturgie romaine des Léon et des Gélase était à son apogée et les moines y avaient leur large part. Quelques-unes de leurs communautés étaient même fondées spécialement pour chanter l'office dans une des basiliques de Rome [68]. Saint Benoît aurait-il codifié seulement les usages déjà existants des monastères romains ? Le goût de la liturgie, si caractéristique du monachisme moderne, serait-il un héritage des monastères urbains fondés par les papes du 5e siècle ?

*
* *

Après avoir entendu les moines eux-mêmes, voyons encore rapidement ce que pensaient d'eux les fidèles. Etaient-ils conscients de l'importance liturgique hors pair de l'institut monastique, comme le sont les fidèles de nos jours, qui ne s'imaginent guère une abbaye sans une célébration plus ou moins solennelle de l'office ? A vrai dire, il n'en fut pas ainsi dans l'antiquité. L'aspect de la vie monastique qui attirait surtout l'attention, est l'ascétisme. Les moines étaient considérés comme de « valeureux ascètes ». A cause de leurs exploits ascétiques, de nombreux

67. CALLEWAERT, *Sacris Erudiri. Fragmenta liturgica* (Steenbrugge, 1940), 53-168.

68. Voir G. MORIN, *Les monastères bénédictins de Rome au Moyen-Age* (*R. B.*, IV [1887], 263).

fidèles venaient admirer les solitaires dans leurs déserts ou sur leurs colonnes. D'autres les regardaient avant tout comme des thaumaturges. Mieux inspirés étaient au contraire ceux qui venaient solliciter des « hommes de Dieu » un ῥῆμα, un λόγιον, des conseils de direction. Et l'on s'imposait parfois de longs pèlerinages à cette fin.

Les monastères, eux, attiraient beaucoup moins les foules. Saint Augustin, par exemple, vécut pendant de longs mois à Milan et son âme s'était éprise de la liturgie et du chant des psaumes dans la « nouvelle basilique », mais il ignorait totalement l'existence d'un monastère aux portes même de la ville[69].

D'autres encore ont célébré les splendeurs du culte liturgique, mais ils sont venus les goûter dans les basiliques des grandes villes ou dans certains lieux de pèlerinages, comme par exemple, l'empereur arien Valens[70], et nullement dans les oratoires des moines. Il arriva même qu'un moine, assistant aux offices dans une grande église citadine, éprouva une joie ineffable à entendre les chants liturgiques. A son retour il s'en confessa, presque comme d'une faute[71]. Quand, à propos des moines, la psalmodie est mentionnée, c'est souvent pour souligner que les lieux déserts, les îles abandonnées résonnent du chant des psaumes. Ainsi feront saint Ambroise[72], Pallade[73] et bien d'autres encore. La célébration de l'office comme telle n'était donc nullement caractéristique de l'état de moine, mais la célébration de l'office dans un lieu inhabité ou à un moment inaccoutumé, comme les acémètes à Constantinople ou ces *monazontes* qui, le matin, devançaient le clergé de Jérusalem dans l'église de l'Anastasis[74].

Voici un texte d'Eusèbe de Césarée, plus explicite encore : « D'après les instructions du Maître, les disciples adaptèrent

69. *Conf.*, VII, 15 (P. L., 32, 755).
70. Grégoire de Nazianze, *In laudem Basilii*, 52 (P. G., 36, 561 C).
71. Cf. J. Quasten, *ouvr. cit.*, pp. 149 s.
72. *Exameron*, III, 23. Schenkl, 74 s. : « Quid enumerem insulas... ut cum undarum leviter adluentium sono certent cantus psallentium, plaudant insulae tranquillo fluctuum sanctorum choro, hymnis sanctorum personent. »
73. *Hist. Lausiaca*, VII, 5. Lucot, 66.
74. Egeria, *Peregrinatio ad loca sancta*, XXIV, 1; Heraeus, 4e éd., pp. 28 s.

sa doctrine aux différents degrés de capacité des foules... Ainsi deux manières différentes de vivre se distinguent désormais dans l'Église du Christ. La première manière dépasse la nature et la façon habituelle de vivre, n'admettant ni mariage ni procréation, ni commerce ni possessions. Se détournant de la vie de tous les jours elle se voue exclusivement, inondée d'amour céleste, au service de Dieu... Ceux qui suivent cette voie se sont consacrés, en représentants du genre humain tout entier, au Dieu de l'univers, non pas par des sacrifices sanglants et fumants, par des libations ou des offrandes d'encens, mais par les véritables maximes de la vraie dévotion, par une âme pure, par des paroles et des œuvres qui s'harmonisent avec la vertu (intérieure). Ainsi ils apaisent la Divinité et accomplissent le service sacré pour eux-mêmes et pour leur prochain. Telle est la voie des parfaits... Celle des autres est moins sublime. Ils vivent chastement dans le mariage et se dévouent à la procréation du genre humain; ils s'occupent des affaires et de la milice, de l'agriculture et du commerce... *Pour eux, une heure est déterminée* pour leurs exercices de piété et certains jours sont consacrés à l'instruction religieuse et à la lecture de la loi de Dieu[75]... » Cette esquisse de la vie des ascètes montre clairement qu'Eusèbe n'envisage nullement la liturgie comme leur spécialité, bien au contraire. Nous retrouvons ici la conception déjà rencontrée plus haut : celle de la vie du moine prenant la place du culte. L'holocauste de soi qui est le fondement du monachisme remplace sous un certain rapport le culte liturgique; ou plutôt la vie du moine est elle-même une liturgie, une consécration — *devotio* — au souverain Maître. N'est-ce pas cette même conception qu'exprima, dans une formule lapidaire, le biographe de saint Martin : « La vie entière du moine-évêque fut un *opus Dei*, un office divin : *nullum vacuum ab opere Dei tempus* »[76] ?

75. *Demonstratio evangelica*, I, 8 (P. G., 22, 76 s.).

76. Sulpice Sévère, *Vita sancti Martini*, 26. Halm, 136, 10; cf. *Epist. III ad Bassulam*, 14. Halm, 149, 5-6 : « *Non ab opere Dei cessabat.* »

*
* *

Pour finir, résumons rapidement ce que nous avons cru devoir conclure d'un nouvel examen de la documentation ancienne.

La liturgie n'occupe qu'une place relativement restreinte dans le monachisme naissant; elle semble même un peu sous-estimée par les premiers moines, préoccupés surtout d'ascétisme. Ce que les documents laissent entrevoir de la réception de l'eucharistie ne fait guère supposer que les moines communiaient plus fréquemment que les simples fidèles[77]. Apollonius d'Hermopolis, exhortant ses moines à la communion quotidienne[78], reste un exemple isolé; son ton résigné laisse d'ailleurs entendre que telle n'était pas la pratique commune[79]. Une messe quotidienne n'est d'ailleurs mentionnée nulle part[80]. Le biographe de sainte Mélanie note que dans son monastère elle fit célébrer la messe le dimanche et le vendredi[81]. C'était déjà exceptionnel. D'autre part dans les églises de Jérusalem la messe fut célébrée aussi le mercredi.

Il est plus caractéristique encore que nos moines n'aient pas songé à solenniser les événements propres à la vie monastique, l'entrée, la vêture, etc. Bien que vivant dans un siècle de « splendeur rituelle », ils n'ont nullement tâché de ritualiser ces grands tournants de la vie du moine,

77. Cf. S. Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums* (Fribourg, 1929), 23 s.

78. Rapporté par Rufin, *Historia monachorum*, VII (P. L., 21, 418 s.).

79. Cassien parle même de certains qui ne communient qu'une fois par an (*Collat.*, XXIII, 21. Petschenig, II, 670, 20); mais ailleurs il parle de « se nourrir journellement de la chair très sainte de l'Agneau » (*Instit.*, VI, 8. Petschenig, I, 120, 8). Il conseille, somme toute, de communier chaque semaine (*Collat., loc. cit.*).

80. Le P. Bacht (*art. cit.*, p. 83, n. 93) en signale une pour la laure de Pharan sous Euthyme le Grand (377-473); il renvoie à la vie métaphrastique, chap. 45 (P. G., 114, 632 C); mais ce n'est que l'amplification d'un passage de la vie originale par Cyrille de Scythopolis, chap. 18 (édit. E. Schwartz, Leipzig, 1939 = *Texte u. Untersuch.*, XLIX, 2, p. 28), qui, elle, ne dit rien de pareil.

81. Chap. 48.

et il faudra attendre la période subséquente pour retrouver les premiers éléments d'une ritualisation qui deviendra si luxuriante dans le moyen âge latin.

Plus positifs sont nos renseignements sur la pratique de la prière liturgique proprement dite, l'εὐκτικὴ λειτουργία, comme l'appelle saint Nil[82]. Tous les moines, ou peu s'en faut, tant solitaires que cénobites, étaient des fervents de la psalmodie; pourtant, d'après les maîtres de la vie spirituelle les plus renommés, les Évagre, les Cassien, l'oraison individuelle, l'*oratio ignea* surtout, était préférable; l'avantage le plus souvent mentionné du chant des psaumes étant précisément celui de nourrir cette piété individuelle plus élevée.

La psalmodie ne fut d'ailleurs nullement, en ces temps lointains, une spécialité des moines. Elle se fit dans les églises du clergé séculier beaucoup plus solennelle et plus régulière aussi que dans les oratoires des moines; souvent en effet ceux-ci ne se réunissaient qu'une seule fois par semaine. Un abbé chaldéen et ses moines refusèrent nettement de prendre part aux offices: « Il ne sied pas, déclarèrent-ils au catholicos de Mossoul, Ischô Jahb III (647-658), que les ascètes qui prient et qui pleurent en cellule soient dérangés par les chants d'alléluias, de psaumes, d'antiennes et d'hymnes des enfants et de ceux qui célèbrent les vigiles nocturnes[83]. » L'histoire se répète, dit-on, mais les acteurs changent parfois de rôle.

Habituellement, cependant, les moines habitant les villes assistent comme tout le monde à l'office canonial du clergé, à une place à part, peut-être, et plus fréquemment que la plupart des fidèles, mais nullement comme les agents principaux[84]. Il faut cependant faire ici une exception pour telle ou telle communauté romaine, attachée spécialement, dès la seconde moitié du 5e siècle, au service liturgique dans l'une des basiliques de la Ville éternelle. La même situa-

82. *Epist.*, III, 320 (*ad iuniores monachos instructio*) (P. G., 79, 537 D).

83. Thomas de Marga, *Historia monastica*, II, 8; traduction allemande de O. Braun, *Ostsyrisches Mönchsleben* (Munich, 1915), 305.

84. Cf. C. Callewaert, *Rôle du peuple chrétien dans la célébration de l'office divin*, dans *Sacris Erudiri. Fragmenta liturgica* (Steenbrugge, 1940), 199 ss.

tion se retrouve sans doute à Jérusalem, où nous voyons sainte Mélanie vivement émue par l'office solennel des moines[85].

Les anciens auteurs n'indiquent pas clairement la raison de cette indifférence relative, voire de cette sous-estimation de la liturgie. Quelques-uns cependant l'ont entrevue plus ou moins nettement. L'union à Dieu que procurent au fidèle la fréquentation des sacrements et la participation à toute la vie liturgique de l'Église, s'établit pour le moine, au moins partiellement, par l'ascèse et par l'ensemble de sa vie monastique, tout comme la mort violente en gratifie le martyr. « Nous touchons ici, écrit dom Casel[86], au point de contact de la liturgie et du monachisme. Le moine veut mourir avec le Christ et ressusciter avec lui. Par la patience, nous désirons participer aux souffrances du Christ, afin d'avoir part également à son royaume, écrit saint Benoît dans le prologue de sa règle. Le monachisme est un martyre non sanglant, une « pâque », c'est-à-dire un passage de la vie terrestre à la vie en Dieu. »

*
* *

Somme toute, les premières générations monastiques n'ont pas connu ce culte de la liturgie, qui deviendra l'apanage glorieux de leurs successeurs occidentaux. Dans ces temps lointains, ce sont les évêques, bien plus que les moines, qui ont le sens des valeurs liturgiques.

D'aucuns regretteront peut-être de ne pas pouvoir patronner, par l'exemple de nos vieux moines, ce culte de la liturgie, si caractéristique du monachisme de nos jours. Mais, d'autre part, qui s'affligera de ne pas rencontrer chez les rudes solitaires et les austères cénobites du premier printemps monastique, cette manie de tout ritualiser, si chère à certains milieux monastiques du moyen âge, quand les diacres, en aube et étole, préparaient la farine pour les hosties en chantant des psaumes, ou quand on se coupait

85. Vie par Gérontius, chap. 57.
86. *Heilige Bronnen* (Steenbrugge, 1948), pp. XI s.

la barbe avec moult oraisons et selon les temps liturgiques [87] ?

Une compréhension plus profonde de la liturgie, mystère d'union au Dieu Sauveur, préside aux conceptions de nos vieux ascètes. Loin du ritualisme un peu superficiel de leurs émules du moyen âge, ils voyaient déjà, comme le demande S. S. Pie XII, que c'est l'élément intérieur qui constitue la partie principale du culte de l'Église.

Éloi Dekkers,
moine de Steenbrugge.

87. Voir, par exemple, L. Lenain, *La prière liturgique dans l'observance clunisienne* (*Revue diocésaine de Tournai*, XI [1956], 322-330); A. Stoelen, *De eucharistische evolutie van de oude Kartuizer-liturgie* (*Studia Eucharistica DCC[i] anni a condito festo SS. Corporis Christi*, 1246-1946 [Anvers, 1946], 102-131).

L'INFLUENCE DES MOINES SUR L'OFFICE PAROISSIAL

Ce sujet est difficile. Tout d'abord parce que, à notre connaissance, le problème n'a jamais été traité pour lui-même et dans son ensemble. On y a consacré quelques monographies qui traitent de l'influence des moines pour un pays ou un rite déterminé, ou bien pour une partie de l'Office; la plupart d'entre elles sont excellentes, et nous les utiliserons avec gratitude au cours de notre exposé. Mais personne n'a encore entrepris un travail d'ensemble.

Puis, dès qu'on pénètre dans le sujet, à partir de ces monographies ou des sources mêmes, ou bien de l'histoire de l'Office en général, on se trouve devant une matière si vaste qu'il est impossible de la traiter dans un seul article, et qu'une vie entière suffirait à peine pour l'approfondir, vu l'état embryonnaire dans lequel se trouvent encore les recherches sur l'histoire générale de l'Office. De là un déséquilibre entre les études de détail et une étude d'ensemble qui pourrait nous induire à généraliser un cas connu, ce qu'on a fait assez souvent en cette matière, et à donner des solutions univoques et faciles pour des situations parfois très complexes et très différentes d'une Église à une autre.

L'auteur de ces pages a donc dû se contenter de faire quelques coupes transversales dans le vaste domaine de l'influence des moines sur l'Office canonial, espérant ainsi jeter quelque lumière sur ce problème, sans vouloir prétendre à une vue complète sur la matière.

Éléments du problème.

Avant de pouvoir traiter de l'influence des moines sur les clercs, il faut établir que les uns et les autres avaient leur liturgie eucologique propre. C'est le grand mérite du regretté maître de l'histoire de la liturgie, A. Baumstark, d'avoir souligné du moins la coexistence d'un rite cathédral et d'un rite monastique, dont il esquisse les principales caractéristiques[1]. Nous supposons ces pages suffisamment connues de nos lecteurs.

Ces divergences dans la liturgie de la prière n'étonneront pas si l'on se souvient que cette liturgie fut la prière même du peuple chrétien. Il n'en existait pas d'autre; il n'y avait pas encore eu cette rupture entre la prière soi-disant privée et la prière publique et communautaire; et il n'y avait pas surtout cette conception si répandue, semble-t-il, d'un curé ou d'un moine qu'on voit dire « son » bréviaire; la prière de l'Église ne se concevait qu'exécutée effectivement par la communauté ecclésiale elle-même. La communauté réglait ou même rédigeait elle-même sa liturgie de prière; ce fut vraiment le *leiton ergon*, l'œuvre du peuple de Dieu. Lorsque la communauté chrétienne locale se réunissait comme telle pour prier, ce fut simplement et toujours *la* prière officielle de l'Église, sans qu'il eût fallu alors toute une législation ou une jurisprudence pour circonscrire par des lois positives sa qualité juridique, sa validité, l'autorité engagée, etc.

Or la grande qualité de cette prière vivante était d'être adaptée et toujours adaptable aux besoins de cette communauté déterminée. Certes, il y aura toujours un fonds commun entre les différentes traditions locales, parfois très reconnaissable et provenant de données chrétiennes ou juives très vénérables. Mais lorsque, à partir du 4e siècle, la prière communautaire évolue pour se stabiliser sous forme de canon ou de *cursus* réglé, on attache tant d'importance à ces usages propres, expressions fidèles de la vie de prière d'une communauté, qu'on ne conçoit pas

1. A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1953[3] (B. Botte), pp. 123 ss.

une Église qui n'aurait pas sa propre façon de prier, surtout pour les grands centres de culture chrétienne comme Rome, Jérusalem, Antioche, etc., et plus tard les cathédrales.

C'est ce qui explique l'existence de *cursus* propres chez toutes ces communautés ecclésiales ou monastiques, composés avec tant de soin par les législateurs monastiques, de saint Pachôme à saint Benoît, de saint Basile aux *Ordines* des monastères, cathédrales et Ordres religieux du moyen âge. Toute la vie de chaque communauté s'y retrouve reflétée, puisque non seulement les conditions locales parfois très concrètes, mais aussi l'organisation pratique de la vie quotidienne s'y trouvaient parfois minutieusement décrites ou suggérées, à partir de la distribution du temps et des fonctions, jusqu'aux détails matériels du « ménage[2] ».

Mais ici s'impose une deuxième question de grande importance : où sont les moines et où sont les clercs ? Il s'agit en effet pour nous de déceler l'influence exercée par les premiers sur les seconds. En examinant de près tous ces textes législatifs ou descriptifs des premiers siècles et en les replaçant dans leur cadre historique et géographique, on sent à chaque pas que nos termes de « moines », de « clercs » (ou de chanoines) couvrent une réalité parfois assez différente de celle qui se dégage de ces vieux documents. Ainsi, par exemple, les *monazontes et parthenae* de Jérusalem, d'après le rapport d'Éthérie, et les *devoti* gaulois semblent être assez éloignés des *monachi* contemporains qui se trouvaient au désert et avaient des coutumes de prière bien différentes, comme nous allons le voir.

Et d'autre part, lorsque les deux termes en question recouvrent à peu près les institutions que nous connaissons maintenant, on s'aperçoit avec étonnement que leur office et toutes les coutumes chorales qui en forment l'ambiance concrète, sont très semblables : malgré des divergences textuelles, leur inspiration provient de la même source qui est la prière de l'Église comme telle. Faut-il en conclure que l'influence des moines sur les clercs a réussi à niveler

2. Voir, par exemple, la description minutieuse du *cursus* dans la Règle de saint Benoît, chap. 8 à 18; les détails concrets à l'extrême et englobant toute la vie personnelle et communautaire dans les *Officia Ecclesiastica* de Cluny et de Cîteaux.

toutes les divergences ? Personne n'oserait soutenir une thèse aussi simpliste et massive.

Ces quelques réflexions préliminaires ont planté les jalons de notre travail.

L'Office des églises paroissiales.

Les Actes des Apôtres nous apprennent (2, 46-47) que les disciples du Seigneur se réunissaient chaque jour dans le temple pour la prière, et à la maison pour la fraction du pain. Ceci nous renvoie de façon suffisamment explicite à la liturgie eucologique communautaire du peuple de Dieu. Cette liturgie comportait surtout la prière du matin (*matutinum* ou *laudes*) et celle du soir (*ad vesperas*) et une veillée avant le sabbat.

Or, on constate que la liturgie eucologique communautaire des chrétiens comportait dès le début les mêmes éléments avec environ le même contenu à l'origine, bien que celui-ci ne dût pas tarder à se diversifier selon les régions, au cours de l'évolution ultérieure. Ce fait ne peut surprendre quand on sait combien était forte et vivante chez les premiers chrétiens la conviction d'être, eux, le vrai peuple de Dieu[3].

On peut admettre qu'ils ont continué à se réunir au temple pour cette prière en commun jusqu'à la dispersion des apôtres et aux premières persécutions, et que le fait de cette dispersion a causé un certain désarroi dans l'organisation de la jeune Église et de sa prière communautaire. Pourtant, nous possédons assez de témoignages pour confirmer l'hypothèse que les chefs des Églises particulières ont continué à pratiquer, puis à développer ce noyau primitif de la veillée hebdomadaire et de la prière quotidienne du matin et du soir. Notons une différence seulement : les persécutions empêchèrent les grandes assemblées cultuelles de naguère; tout se passait dans une atmosphère plus intime, plus dense et plus chargée de la présence du Christ, comme on peut le conclure du rapport de Pline le Jeune sur les

3. Voir, par exemple, L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, Le Cerf, 1942, pp. 45 ss.; A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh, Bertelsmann, 1950.

coetus antelucani et vespertini des chrétiens, au début du 2e siècle (Epist., x, 97). Dölger a en outre attiré l'attention sur l'importance du symbolisme du matin et du soir comme image de la mort et de la résurrection du Christ, soleil de justice[4].

Après la paix de 312, on voit l'Église organiser partout des réunions de prière sur une base plus large, en vue, également, des masses croissantes qui se joignaient au *pusillus grex* d'antan. Pour en faire vraiment la prière de la communauté ecclésiale comme telle, on devait en accentuer le caractère communautaire et donc cultuel : elle devenait de plus en plus une liturgie eucologique, réglementée par l'autorité et avec participation active des fidèles. La synaxe du matin et celle du soir deviennent ainsi des heures canoniquement établies et acceptées comme telles par toutes les communautés chrétiennes tant de l'Orient que de l'Occident, et ceux qui étaient empêchés pour quelque motif étaient obligés de prier à la maison ou sur place. La prière de tierce, sexte et none, dont on trouve déjà des traces plus ou moins explicites dans la Didachè, chez Tertullien et surtout chez Hippolyte et chez d'autres Pères, restent encore des heures privées, laissées à la piété personnelle des chrétiens.

Nous ne pouvons songer à étudier dans le détail en quoi consistaient alors ces heures de prière canonique. Ce qui nous semble capital, c'est qu'on rencontre partout le même fonds commun, bien qu'il soit parfois difficile de le reconnaître sous les formes différentes des traditions locales, et qu'on retrouve la plupart de ces éléments communs déjà dans la liturgie du peuple juif, dont l'Église s'est considérée comme l'héritière légitime. C'est surtout l'office de laudes ou *Matutinum* qui a bénéficié des recherches les plus détaillées[5]. Il comportait en première couche, comme éléments de base, tant en Orient, qu'en Occident, presque toujours :

— le ψαλμὸς ἑωθινός ou ὀρθρινός (Ps. 62, *Deus... ad te de luce*) avec les trois psaumes alléluia ou *Laudes*, psau-

4. *Sol Salutis*, passim.

5. Voir surtout J.-M. Hanssens, *Aux origines de la prière liturgique. Nature et genèse de l'office des matines*, Rome, Grégorienne, 1952; J.-A. Jungmann, *Die vorbenediktinische Morgenhore in Gallisch-spanischen Raum des 6. Jhts*, dans *Z.K.Th.*, 78 (1956), 306-333.

mes 148-150, constituant le noyau primitif, auquel fut ajouté plus tard le psaume 50;

— une lecture ou prédication, avec plus tard, une hymne (par exemple *Gloria in excelsis*);

— une litanie pour les besoins de l'Église (parfois remplacée par des *capitella* ou versets de psaumes), terminée par une oraison et la bénédiction de l'évêque ou du prêtre.

La structure des vêpres, l'office du soir, fut un peu plus compliquée, du fait qu'il a fini, au bout d'un certain temps, par se fondre assez librement avec le *Lucernarium*[6]. Mais ici aussi Baumstark[7] a su repérer un noyau commun primitif dans le ψαλμὸς ἑσπερινός (Ps. 140, *Domine clamavi ad te*), doublé, ensuite, de psaumes, de chants (par exemple Φῶς ἱλαρόν) et de lectures, et terminé par la même litanie qu'à laudes.

Pour les vigiles, deux cantiques scripturaires forment le noyau primitif, celui de Moïse (*Cantemus*) et celui des trois Jeunes Gens, qui lui aussi reçut des additions de toutes sortes, par exemple de trois psaumes avec antienne, de lectures avec prières du peuple et du célébrant.

Si l'évolution postérieure a modifié parfois profondément ce fonds primitif, ce fut toujours en vertu d'un principe (ou plutôt d'un usage) qui, lui, n'a jamais subi la moindre éclipse : ces heures de prière ont toujours été connues et pratiquées comme l' « Œuvre du Peuple de Dieu » tout entier et non pas d'un groupe ou d'une caste déterminée. Les Pères et les Conciles soulignent cette qualité essentielle et primordiale à plusieurs reprises.

De là vient le caractère propre de cette liturgie eucologique. Elle est populaire et simple, de structure limpide et impressionnante. Elle s'accomplit à des moments où tout le monde est libre et où la prière a le plus de sens, le matin et le soir. Elle est absolument communautaire, répondant à la psychologie et aux besoins d'une communauté et non pas d'une élite. Elle est célébration, acte de culte du peuple de Dieu.

Lorsque, au cours du 6e siècle, les chrétientés urbaines deviennent tellement nombreuses qu'une seule église ne

6. J.-M. Pinell, *Vestigis del Lucernari a Occident*, dans *Liturgica*, 7 (Montserrat, 1956), pp. 91-149.

7. *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1953[3], 124 ss.

leur suffit plus, elles se réuniront dans leur propre oratoire ou *titulus* pour la synaxe du matin et du soir, pour continuer la discipline primitive des réunions plénières (*statio*) pour l'office de vigile dans l'église mère ou sur le tombeau du saint; et de là, la coutume de la *statio* s'est communiquée aux autres *tituli* paroissiaux à tour de rôle, comme cela se fit par exemple à Rome[8]. Mais le principe resta intact : donner au peuple chrétien l'occasion d'en faire son « Œuvre » propre (ou pour traduire la chose en termes théologiques modernes, d'exercer le sacerdoce royal des fidèles).

Les moines.

C'est dans cette situation que les moines apparaissent. Après les recherches des dernières années il n'y a plus de doute possible que la vie chrétienne, comme le Christ lui-même et la communauté apostolique l'ont conçue et pratiquée (voir par exemple les Actes, chapitre 5) tend d'elle-même à ce que les siècles postérieurs ont appelé la perfection évangélique et qui pour eux était simplement la vie chrétienne comme telle. On peut donc supposer qu'il y a eu toujours au sein de la chrétienté l'une ou l'autre forme de vie parfaite. Toutefois, le besoin de l'institutionnaliser et de l'organiser en témoignage authentique non seulement vis-à-vis du « monde », mais aussi en face d'un christianisme menacé d'abord par les persécutions et ensuite par l'embourgeoisement, ne se fit sentir qu'à partir de la fin du 3e et du début du 4e siècle. La paix religieuse poussait tant d'éléments médiocres vers le christianisme officiel et triomphant qu'une réaction de la part des meilleurs ne pouvait plus tarder. Le centre de cette réaction fut le désert d'Égypte (et plus tard du Sinaï), où les fidèles épris de christianisme évangélique authentique se retiraient sous l'impulsion d'Antoine († 356) et de Pachôme (vers 347). Leur exemple impressionnait vivement toute la chrétienté. Des écrivains de premier ordre comme Palladius, saint

8. Voir P. Salmon, o.s.b., *La répartition de l'Office entre les diverses églises urbaines du Ve au VIIIe siècle*, dans *La Maison-Dieu*, 27 (1951), pp. 114-136.

Athanase, Cassien, etc., faisaient connaître la vie merveilleuse de ces pionniers et propageaient leurs coutumes monastiques et liturgiques. Or tous ces éléments ont de l'importance pour comprendre l'influence de ces moines sur la liturgie eucologique décrite plus haut.

Peut-être a-t-on parfois sous-estimé l'aspect réactionnaire du monachisme à ses origines. Le moine, c'est un homme qui se retire du « monde » et qui vit donc en marge de la communauté chrétienne pour s'exercer (*askèsis*) dans la lutte contre le démon et dans la perfection évangélique, comme le martyr le faisait dans l'arène. Lorsque les évêques reprochent aux moines une absence presque totale de vie sacramentelle en communauté chrétienne, ils répondent que pour eux l'ascèse est le grand moyen de salut.

De fait, le vrai moine était plutôt rétif envers la liturgie[9]. La vie liturgique n'occupait pas une place privilégiée chez lui, comme il apparaît clairement dans les vies des Pères du désert et dans leurs écrits. Les prescriptions liturgiques, par exemple dans les *praecepta Pachomii*, n'ont pas plus d'importance que les prescriptions concernant la nourriture et l'habillement.

D'où provient cette indifférence relative ou même parfois cette mésestime de la liturgie? L'union à Dieu, accomplie par la vie liturgique de l'Église, s'établit pour le moine, au moins partiellement et sur le plan individuel, par l'ascèse et l'ensemble de la vie monastique, tout comme la mort violente en gratifie le martyre. Ici, d'après eux, il y avait une double équivalence entre martyre et perfection, et entre profession monastique et second baptême.

Ce qui chez les moines frappait les gens (et il est certain que leur vie trouvait un immense écho dans la chrétienté tout entière), ce ne furent pas les beaux offices, ni même la vie liturgique, qui se concentrait tout naturellement dans les églises paroissiales où se réunissait le peuple de Dieu; toutes les descriptions contemporaines des splendeurs éblouissantes ou édifiantes du culte public ont toutes pour objet les célébrations paroissiales (voir par exemple celle

9. Voir la belle étude de Dom Éloi Dekkers, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?* dans *Vom Christlichen Mysterium, Festgabe O. Casel*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1951, pp. 97-114, et ici même, pp. 31-54.

de saint Augustin, dans ses *Confessions*)[10]. Au contraire, la vie d'ascèse prend la place du culte, l'holocauste de soi remplace sous un certain rapport l'action liturgique. Le vrai monachisme, avec son élan spirituel et sa rude ascèse, se trouve donc aux antipodes de cette manie de tout ritualiser qui, à Cluny par exemple, a tant défiguré certaines conceptions.

En quoi pourrait consister alors l'influence de ces moines tellement « a-liturgiques » sur la liturgie eucologique paroissiale ? Par une première voie, assez inattendue, ils y ont infusé une tendance d'intériorisation et d'authenticité évangélique ,comme un antidote salutaire contre la tendance toujours redoutable à l'extériorisation rituelle, dont souffre tout rite liturgique au cours de son évolution (phénomène d'hypertrophie et de sclérose des formes). Les moines étaient ennemis de tout ce qui conférait de la splendeur ou de l'exagération aux formes et aux objets. C'est pourquoi ils rejetaient le chant, disant qu'il ne convient pas aux moines, mais aux prêtres et aux « mondains » (κοσμικοί), d'après un fragment grec attribué à saint Antoine[11].

Pour les évêques, de plus en plus enclins à la pompe assez mondaine à laquelle les portaient les honneurs consulaires, ces rudes ascètes étaient souvent un avertissement vivant. Par là s'explique la tendance chez un saint Augustin, un Eusèbe de Verceil, un saint Martin de Tours, etc., de concilier cette sobriété monastique d'un culte intériorisé avec le faste qu'exigeait nécessairement un culte public. Ainsi, Fulgence nous raconte que saint Augustin vendait les calices précieux pour aider les pauvres; et Sulpice Sévère résume la vie de saint Martin par cette formule monastique : « Sa vie entière fut un office divin »[12].

A côté de cette influence plutôt négative, mais en vertu du même besoin d'intériorisation, il faut noter la grande affection, on pourrait même dire l'engouement pour le chant des psaumes. Les moines y trouvaient vraiment

10. VII, 45; P. L., 32, 755.

11. G. Garitte, *Un fragment grec attribué à saint Antoine l'Ermite*, dans *Bull. de l'Instit. hist. belge de Rome*, XX, 1939, 166).

12. *Nullum vacuum ab opere Dei tempus*, dans *Vita S. Martini*, 26; éd. Hahn, 136, 10.

l'expression de leur idéal monastique et de leur dévotion plus personnelle; ils les priaient partout et presque à tout instant, surtout pendant la nuit, l'un après l'autre et sans y faire de distinction, dans l'ordre où ils les trouvaient dans le psautier (*psalterium currens*, ou *continuum*), tandis que les communautés des fidèles choisissaient seulement ceux qui paraissaient les mieux adaptés à l'usage liturgique et aussi à la célébration communautaire.

Tel est le deuxième apport des moines à la liturgie eucologique des paroisses; ils ont appris aux chrétiens à vraiment prier les psaumes (cette *Psalmenfreudigkeit* de la grande époque patristique). Pour eux la prière des psaumes correspondait plutôt à un besoin de dévotion plus personnelle, plus dégagée et intérieure que les grandes célébrations de toute la communauté chrétienne. Pour eux c'était donc plutôt un exercice de piété, une *askèsis*, que du culte. C'est pourquoi, par exemple, chez les moines chaque psaume fut chanté par un des frères, les autres écoutaient assis et y ajoutaient une *oratio mentalis* après chaque psaume et s'agenouillaient pendant la collecte du président[13]. Ainsi, lorsqu'on voit toutes les liturgies de l'Orient et de l'Occident admettre de plus en plus de psaumes, c'est précisément pour répondre à ce besoin de piété plus personnelle, déclenché surtout par ces rudes ascètes du désert.

Il nous est impossible de suivre pas à pas les traces de cette influence monastique sur l'usage des psaumes dans les différentes liturgies. Baumstark l'a déjà suffisamment fait dans son remarquable ouvrage *Liturgie comparée*[14]. Notons seulement quelques détails. Les moines orientaux avaient la coutume de réciter le psautier entier pendant la veillée nocturne. Or cette coutume se communiqua très vite aux cathédrales nestoriennes et même en Occident, par exemple à Milan, jusqu'au moyen âge, à la veille de la fête de certains martyrs; et de toute façon la coutume de réciter tout le psautier en vingt-quatre heures fut la pratique normale des anciens Pères, comme saint Benoît le constate dans le chapitre XVIII de la Règle. Ce principe est aussi à la base de l'application plus douce de réciter le psautier dans

13. CASSIEN, *De Inst. coenob.*, lib. II, c. 7; P. L., 49, col. 92-98.
14. Pp. 124 ss.

le délai d'une semaine; c'est la pratique des Églises arménienne et romaine, à qui saint Benoît l'a empruntée pour son propre *cursus*. A Milan, la mitigation fut encore plus poussée : on distribua le psautier sur une durée de quinze jours. En revanche, le monachisme pacômien n'acceptait que douze psaumes pour le nocturne et il tenait beaucoup à ce nombre qu'un ange de Dieu lui avait communiqué [15]. Or ce nombre se retrouve lui aussi, dans plusieurs liturgies, comme par exemple à Rome, le dimanche (avant la réforme de Pie X), d'où saint Benoît l'a de nouveau emprunté pour son *cursus* monastique.

Une troisième contribution des moines du désert à la liturgie eucologique paroissiale a été l'introduction ou du moins la promotion de la veillée de prière quotidienne. Déjà au début du christianisme les chrétiens étaient invités à se lever à minuit pour vaquer à la prière; mais cette pratique restait d'usage privé. Les moines du désert, au contraire, en ont fait le moment principal de leur prière communautaire de chaque jour, précisément parce que c'était un « exercice dur » (*askèsis*) et une lutte contre le prince des ténèbres, et qu'ils devaient travailler pendant la journée. A cet effet, ils avaient même supprimé l'heure de laudes en commun pour ne conserver que les vêpres et la vigile comme prières communautaires.

Or cette assiduité des moines du désert, tant pacômiens qu'orientaux a contribué beaucoup à la transformation de la prière privée nocturne en veillée liturgique quotidienne. D'après Baumstark [16], la vigile romaine et bénédictine serait même copiée sur cette veillée des moines du désert. Tandis que l'ancienne vigile hebdomadaire fut construite plutôt sur le modèle de notre vigile pascale et de l'avant-messe du samedi des Quatre-Temps, composée surtout de lectures avec chacune son répons et son oraison, le nouveau type comportait surtout des groupes de psaumes avec chaque fois une longue lecture, plus tard partagée en trois. Et pour ces psaumes on prit simplement le *psalterium currens*, imitant les moines en cela également.

15. *Vita s. Pachomii*, 22; P. L., 73, col. 243.

16. Voir *Liturgie comparée*, pp. 125 ss., et surtout son grand ouvrage posthume, *Nocturna Laus*, édité par Dom O. Heiming, Munster, i. W., 1957.

Le premier intermédiaire entre ces moines du désert et la chrétienté, dont ils s'étaient retirés, fut sans doute saint Athanase († 373). Dans le commerce personnel et prolongé qu'il avait eu avec eux, il avait découvert les grandes richesses chrétiennes de leur vie. Par ses écrits il les a fait connaître et admirer; et comme leur métropolite il les a réincorporés à l'Église[17].

Mais ce fut surtout saint Basile († 379) qui, chez les moines eux-mêmes, a travaillé à changer leur attitude trop négative envers le culte public de la communauté chrétienne. Son influence fut grande : il est le seul législateur de moines en Orient dont l'œuvre a subsisté à travers les siècles. Dès le début de sa carrière monastique il a travaillé à la compénétration réciproque de l'ascèse monastique et de la vie liturgique : « Ainsi nous devenons des temples de Dieu[18]. » Devenu plus tard évêque et législateur des moines, il concrétisa ses vues dans sa Règle monastique, où il plaça même la prière liturgique communautaire au-dessus de la prière individuelle, « parce que plus utile pour l'édification de la foi »[19]. A plus d'une reprise il donna la primauté à la prière ecclésiale, invoquant la promesse du Seigneur : « Là ou deux ou plusieurs sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux. » Mais c'est beaucoup plus l'évêque que le moine qui parle ici[20]. Ou mieux, il traduit ici la tendance de tout un autre mouvement « monastique » qui prendra nettement le pas sur les moines du désert et dont nous aurons à parler dans un instant.

En Occident l'influence monastique n'a pas été aussi grande. Nous en relevions déjà quelques détails dans l'office romain et bénédictin. On peut dire qu'en général on les admirait, mais sans tenir à les imiter, comme il paraît clairement dans la Règle de saint Benoît. Seulement les descriptions enthousiastes de Cassien dans son *De Institutione coenobiorum*, écrit vers 417 (PL 49), n'ont pas manqué d'inspirer les monastères du sud de la Gaule. Il est même

17. Voir le beau livre de L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Paris, Éd. du Cerf, 1943, pp. 17 ss.

18. *Epist.*, I, 11, 4; P. G., 32, col. 2251.

19. *Regulae fusius tract.*, XXXVII, 2; P. G., 31, col. 1012 C.

20. Dom D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1949.

plus que probable que l'Irlande a reçu par l'intermédiaire de ces monastères (surtout celui de Lérins), un christianisme largement inspiré des pratiques du monachisme érémitique. Ce qui explique le caractère plus individualiste, très monastique et parfois un peu bizarre, du christianisme celtique et de ses pratiques eucologiques et pénitentielles. C'est peut-être là l'exemple unique d'une dépendance directe de l'Occident par rapport aux moines du désert[21].

Les « devoti ».

A côté de ce type de monachisme érémitique — les vrais moines! — existait déjà depuis longtemps une autre forme de vie parfaite, réalisée par des groupes de chrétiens fervents, clercs et laïcs, mais qui n'avaient pas rompu aussi radicalement avec le monde que les moines du désert. Au contraire, ils s'établissaient au cœur même de la communauté chrétienne, parce que leur objectif était précisément de mener en perfection la vie chrétienne elle-même, qui avait subi une grave crise de relâchement après la paix de l'Église de 312. Son inspiration fut donc à peu près la même que pour le monachisme érémitique, mais son application allait dans un sens nettement opposé : puisque la vie chrétienne et évangélique était concrétisée dans les institutions sacramentelles et eucologiques de la communauté chrétienne existante, il n'y avait pas de raison pour s'en retirer ou vouloir être d' « autres chrétiens »; au contraire, il fallait vivre à fond cette vie chrétienne, la valoriser dans toutes ses virtualités, et prendre la direction d'un mouvement d'approfondissement ecclésial qui réussît à concilier les splendeurs du culte communautaire (qu'ils aimaient beaucoup) avec la ferveur de l'esprit inspirée par leur désir d'authenticité absolue.

Ils restaient donc dans le sein de la communauté paroissiale, voués à mener cette vie chrétienne dans sa perfection,

21. Le manque de documents ne nous permet pas de pousser cette hypothèse plus avant. Mais personnellement elle nous paraît suffisamment établie par d'autres arguments. Malheureusement, Bäumer-Biron n'en dit pas davantage non plus (*Histoire du Bréviaire*, I, pp. 236 ss.).

vivant isolés (*monazontes*) ou en vierges consacrées à Dieu (*parthenae*) ou réunis par petits groupes, de préférence autour de l'église paroissiale. On les désignait du nom général de *devoti*, *ferventes*, ou *ascetae*, et parfois aussi, surtout en Asie Mineure, de *monachi*; et leurs maisons où ils vivaient ensemble s'appelaient *monasteria*, nom typique pour ces communautés de *devoti*, mais qu'on rencontre plutôt rarement pour les moines du désert.

A notre connaissance on n'a pas encore fait une étude d'ensemble sur ce deuxième type de monachisme, vu sous ce jour-là; par un engouement facile pour le « monachisme », on les a presque toujours envisagés comme une forme dérivée et mitigée du monachisme pur du désert. Or nous avons affaire à un courant fort différent, comme Cassien l'avait déjà remarqué : l'un se retire du monde chrétien et crée le mouvement monastique, l'autre reste dans la communauté paroissiale et crée le mouvement canonial (ou, si l'on préfère, ecclésial) dans l'Église, comme le P. Henry, O. P., l'a déjà entrevu dans une belle étude[22].

Évidemment, les groupes de *devoti* furent les premiers à subir l'influence salutaire des moines du désert : la tendance de ceux-ci à une prière plus intérieure et plus personnelle trouvait un écho chez eux (leur nom de *devoti* en dit déjà assez). Lorsque saint Athanase, et surtout saint Basile, et d'autres évêques-moines, s'efforçaient de les réincorporer dans la communauté chrétienne, les *devoti* étaient les premiers qu'ils y rencontraient, comme des frères dans le même idéal de perfection chrétienne, et ils s'y accommodaient finalement pour ne faire plus qu'un seul groupe de « moines d'église », c'est-à-dire de « chanoines ». Lorsque la tendance communautaire et plus objective, disons simplement « ecclésiale » l'emporte sur leur dévotionalisme ascétique des origines, c'est qu'Athanase, Basile et d'autres les ont installés auprès de leurs cathédrales pour en assurer le service, et qu'ainsi la vie des *devoti* gagne de plus en plus sur celle des moines du désert. Ceux-ci mirent de plus en plus la prière liturgique à la base de leur « dévotion » et préparèrent ainsi cette admirable éclosion de la liturgie

22. *Moines et chanoines*, dans *La Vie Spirituelle*, 80 (1949), pp. 50-69, et surtout Dom Gréa, *De l'Église et de sa divine constitution*, Paris, 1907, tome II.

eucologique en Orient au 6e siècle, dont nous aurons à parler plus loin.

Il nous paraît donc absolument hors de doute que, *lorsqu'on parle de l'influence des moines sur l'office paroissial, c'est avant tout à ces* devoti *que nous devons penser.* En face de la contribution plutôt discrète des moines du désert — contribution dont ces *devoti* furent eux aussi les principaux intermédiaires — on doit dire que c'est à eux surtout que nous devons, tant en Orient qu'en Occident, notre forme actuelle et complètement élaborée de ce chef-d'œuvre de vie chrétienne, de prière et de foi qu'est notre office. Cela a été possible en grande partie à cause précisément de cette unité organique entre vie « dévote » et vie paroissiale, entre paroisse et « monastère », entre prière publique et prière privée.

Nous ne pouvons détailler les diverses formes de cette influence. Nous nous bornerons à quelques exemples pour illustrer comment ce mouvement éminemment ecclésial, tout en voulant développer les ressources propres de la vie chrétienne, a eu pour conséquence un approfondissement et un élargissement de la prière publique de l'Église.

D'abord, on voit partout en chrétienté des groupes de fervents chrétiens (nos *devoti*) prendre la direction de la prière publique de la communauté paroissiale. Le clergé de l'église conserve la présidence, et c'est toujours l'évêque ou le prêtre qui dit la prière officielle et donne la bénédiction finale; mais ce sont les *devoti* qui en assurent la célébration et l'agencement général. C'est là un détail intéressant qui fera dire plus tard aux historiens, « que l'office était à base monastique »[23]; à tort, évidemment : il restait le même office, mais enrichi en intensité et en extension. L'exemple le plus frappant nous en est donné par la pèlerine espagnole Ethérie dans sa description de l'office à Jérusalem. Avant la veillée officielle, les *monazontes*, les *parthenae* et les autres fervents chrétiens, se réunissaient déjà à l'église pour *maturius vigilare*; c'est eux qui font la vigile, spontanément; deux ou trois prêtres et diacres sont avec eux à tour de rôle; vers le matin seulement, l'évêque vient avec

23. P. Salmon, *Aux origines du bréviaire*, dans *La Maison-Dieu*, 27 (1951), p. 115.

le clergé et les autres fidèles pour célébrer l'office de Laudes[24]. On voit donc que la vigile était devenue pratique quotidienne, comme office précédant l'heure du matin destinée à la communauté tout entière; l'origine psychologique et matérielle de cette veillée quotidienne est sans doute la prière nocturne privée des fidèles qui existait déjà et qui fut développée par les moines; mais pour son élaboration institutionnelle elle s'est certainement inspirée de la vigile solennelle hebdomadaire et pascale[25]. C'est de cette union des deux heures, nocturne et matutinale, que naîtra graduellement notre office de matines et de laudes.

C'est également sous leur influence que les petites heures du jour se sont transformées, devenant, de prière privée, prière publique. Ces heures existaient déjà dès le début du christianisme sous la forme de moments de recueillement et de prière personnelle (voir par exemple dans la *Didachè*, chez Tertullien, etc.). Mais, vivant autour de l'église paroissiale, les *devoti* préféraient dire la prière de tierce, de sexte et de none en commun et plus tard même à l'oratoire; et nous voyons, chez Éthérie, l'évêque et le clergé de Jérusalem s'y joindre, comme il faisait ailleurs, en leur donnant une haute valeur symbolique[26]. Ils en rehaussaient l'importance jusqu'au niveau des deux anciennes heures communautaires de Laudes et de Vêpres.

Même remarque sur l'origine de complies comme dernière prière du soir. Bien que la vraie prière du soir de la communauté chrétienne fût l'heure de vêpres, ces *devoti*, comme aussi les moines l'avaient déjà fait, désiraient un doublet plus personnel de cette grande célébration communautaire avant de se coucher; et par eux ce doublet est entré dans le cadre des prières de l'Église, même avant saint Benoît (c'est-à-dire déjà au 4e siècle), bien qu'on trouve peu de traces d'une réglementation officielle. Saint Basile est le premier à en parler.

On connaît les études de Froger et de Hanssens sur les

24. H. Pétré, *Éthérie. Journal de voyage*, Paris, 1948 (Sources chrétiennes, 21), p. 188.

25. Accord foncier entre Jungmann, *Die Entschung der Matutin*, dans *Z.K.Th.*, 72 (1950), et Baumstark, *Nocturna Laus*, pp. 144 ss.

26. Voir par exemple Bäumer-Biron, I, pp. 116, 123, 129, 145-146, etc...

origines de Prime[27]. Bien que Cassien nous raconte comment cette heure serait née dans la communauté des « moines » de Bethléem, comme la fameuse *novella solemnitas*, il nous paraît beaucoup plus probable qu'elle a vu le jour dans l'un ou l'autre monastère basilical (peut-être à Rome même), donc dans un milieu organisé de *devoti*, qui désiraient un dédoublement de la grande célébration communautaire de la prière du matin, célébré spécialement pour eux et même adapté à leur vie de perfection, comme cela s'était déjà fait pour la prière du soir.

De la sorte, c'est sous leur influence directe que s'est constitué le cadre complet des heures canoniques, que l'Église universelle a conservé jusqu'à nos jours. A côté de cela ils ont réalisé une œuvre non moins importante. Si les deux grandes heures communautaires comportaient déjà des psaumes (bien choisis et adaptés), les petites heures n'en connaissaient pas encore. Or, les *devoti* les y ajoutaient, et toujours au nombre de trois, comme encore de nos jours (ainsi que les trois psaumes avec trois lectures aux trois nocturnes de matines, œuvre des monastères syriens et empruntée ensuite par la plupart des Églises, entre autres, celle de Rome).

Mais cet usage ordonné des psaumes postulait un règlement stable qui assignât tel psaume à telle heure un tel jour, pour faciliter la prière en commun. C'est là l'origine du fameux *cursus*, une des plus importantes contributions des *devoti* à la prière publique de l'Église[28]. On peut dire qu'avec ces deux éléments de base, le nombre complet des heures canoniales et le *cursus* qui règle minutieusement la matière eucologique de ces heures, l'office a atteint sa maturité. Les générations postérieures (pour la plus grande part des *devoti* eux aussi) n'auront plus qu'à adapter, « habiller » et enrichir ces éléments de base, comme nous le verrons plus loin.

27. J. Froger, *Les origines de Prime*, Rome (Bibliotheca Eph. Lit., 19), 1946; Id., *Note pour rectifier l'interprétation de Cassien, Inst. Coenob.*, III, 4, 6, *proposée dans Les origines de Prime*, dans *A.L.W.*, 2 (1952), 96-102; J.-M. Hanssens, *Aux origines de la prière liturgique. Nature et genèse de l'Office des matines*, Rome (*Anal. Gregor.*, 57), 1952.

28. J.-A. Jungmann, *Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie*, dans *Z.K.Th.*, 72 (1950), 66-79. Voir aussi *D.A.C.L.*, s. v., *Cursus*.

A cause de l'importance de la prière publique comme expression concrète de la vie chrétienne, chaque communauté importante de « moines » ou *devoti* tâchait de composer son propre *cursus*, adapté à sa vie de communauté. Le plus important semble avoir été celui des monastères basilicaux de *Rome*. Quand on compare les données que Callewaert[29] et d'autres ont recueillies, la conclusion s'impose que ces monastères basilicaux romains ne sont pas autre chose qu'une forme plus évoluée et mieux organisée de ces groupes de *devoti*[30]. Or, il est capital que leur office se soit imposé à toute l'Église latine; il s'est maintenu jusqu'à la réforme de Pie X, qui a bouleversé, hélas, tout ce patrimoine vénérable de l'Église d'Occident. Nous parlerons plus loin de son influence sur le *cursus* bénédictin.

Les documents *gaulois* nous enseignent comment fonctionnait l'organisation liturgique de ces communautés « monastiques »[31]. Au début du 6e siècle les conciles font encore une distinction (du reste très salutaire) entre les heures destinées au peuple et obligatoires, laudes et vêpres, et les heures monastiques, vigile et petites heures, vues comme surérogation des fervents à la prière des fidèles. Pour la répartition de l'office entre les différentes églises d'une cité, ils ne font aucune distinction entre les églises monastiques et les autres, puisque toutes sont paroissiales; à Auxerre, par exemple, la plupart des églises furent monastiques. Le chef d'une église monastique s'appelait *abbas*; il était en même temps le prêtre desservant la paroisse et le supérieur de ce groupe spécial qui aspirait à la perfection de cette même vie chrétienne. La communauté se composait non pas de moines, au sens actuel ou bénédictin du mot,

29. *De laudibus matutinis*, dans *Sacris erudiri*, Steenbrugge, 1940, pp. 53-89; *Vesperae antiquae in officio praesertim Romano*, *ibid.*, 91-117; *De parvis horis ante S. Benedictum*, *ibid.*, 119-126; *De Completorio ante S. Benedictum*, *ibid.*, 135-144; *Les offices festifs à Rome avant la Règle de saint Benoît*, *ibid.*, 149-166.

30. Je pense qu'il est un peu inexact de dire, comme on le fait d'ordinaire, que les papes auraient fondé eux-mêmes ces « monastères » auprès des grandes basiliques pour y assurer le service solennel. C'est plutôt le contraire qui s'est passé : des groupes de chrétiens fervents s'y sont rassemblés et, à cause de leur ferveur ecclésiale, les services y étaient soignés; et il est probable qu'après coup les papes les ont soutenus et dirigés spécialement.

31. Voir P. Salmon, *art. cité*, *La Maison-Dieu*. 27 (1951), pp. 119 ss.

mais de chrétiens fervents, qui se consacraient à la perfection de la vie chrétienne telle qu'elle se réalisait concrètement, surtout par la pratique plus assidue de la prière de l'Église. Tout ceci montre assez clairement que ces *devoti*, appelés moines, vivaient au cœur même de la vie de l'Église et c'est là précisément ce qui fait leur importance.

En *Orient* leur influence poussait de plus en plus dans le sens d'une piété encore plus profonde. Ainsi, dès que les petites heures eurent obtenu droit de cité, ces « moines » désiraient un dédoublement plus personnel de ces heures, exactement comme prime et complies étaient nées d'un dédoublement par rapport à laudes et à vêpres : le rite byzantin et d'autres ont conservé ce dédoublement jusqu'à nos jours. La compénétration parfaite entre la prière liturgique et l'oraison du cœur atteint son apogée chez les grands moines-compositeurs des 6e-8e siècles[32]. Sous leur inspiration (on les a appelés des « *theopneustoi*, inspirés de Dieu »), l'office byzantin a atteint une telle intensité et une telle perfection de prière qu'on ne trouve son égal nulle part dans l'histoire des religions.

Sous ce rapport, l'Orient a évolué plus tard dans un sens différent de l'Occident. Du fait que les évêques étaient astreints au célibat, on était de plus en plus obligé de les recruter dans les rangs des « moines ». Ils n'apportèrent pas seulement l'habit monastique, qui devint par suite le vêtement liturgique dans le rite byzantin, mais en outre ils s'entourèrent de leurs confrères, chantres, copistes, liturgistes, etc., pour continuer ainsi les usages liturgiques monastiques[33]. Ainsi les frontières entre cathédrale et monastère, entre vie paroissiale et vie monastique, s'effacèrent progressivement, d'autant plus que, d'autre part, les abbés des grandes laures reçurent la consécration épiscopale (ceci d'après une ancienne tradition qui voyait dans les abbayes des *ecclesiae matrices*).

Reste enfin tout le domaine presque inépuisable de l' « ha-

32. Voir Mercenier-Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, II, Chevetogne.

33. Voir le beau chapitre de Baumstark, *Kathedrale und Kloster*, dans *Vom geschichtlichen werden der Liturgie*, Fribourg, Herder, 1923, pp. 64 ss. (Je pense cependant qu'il doit être corrigé en plusieurs endroits.)

billement » de l'office (antiennes, introductions, etc.) qui est en grande partie l'œuvre de ces mêmes « moines » populaires, tant en Orient qu'en Occident. Mais je pense que ces quelques exemples peuvent déjà suffire[34].

Le monachisme bénédictin et la prière paroissiale.

Pour comprendre le rôle exact de saint Benoît et de son œuvre, il faut nous défaire d'un certain engouement romantique qui projette dans le passé des conceptions et des situations survenues après coup, spécialement dans la ferveur d'un mouvement monastique aussi déterminé que celui des frères Wolter ou d'un Guéranger, si louable et salutaire soit-il du reste[35].

Je pense qu'il n'y a plus de doute possible : la personne et l'œuvre de saint Benoît doivent être envisagées dans la lumière du courant des *devoti* décrit aux pages précédentes. Nous retrouvions cette position clairement exposée par Dom O. Rousseau qui a étudié le problème depuis longtemps.

> Saint Benoît a connu, aimé, vécu la vie des anciens Pères d'Égypte, et les Orientaux eux-mêmes le vénérèrent comme un des Pères du monachisme. S'il a tempéré pour son milieu la rigueur primitive, s'il l'a adaptée, s'il en a même, en bon Romain, transformé le cadre, c'est néanmoins sans contredit à cette tradition que sa Règle se rattache. Mais une tendance de l'esprit latin plus profonde et plus large que le romanisme de saint Benoît eut bientôt fait de lui imposer une évolution. Avant sa Règle, en effet, puis à côté d'elle, une autre manifestation de la vie régulière a existé en Occident, dans toutes sortes de groupements ou d'essais qui n'ont jamais eu la fortune de s'implanter solidement, mais sont éclos spontané-

34. Il nous serait impossible de suivre ces différents « monastères » dans leur évolution ultérieure. Il est certain que plusieurs d'entre eux ont poussé leur besoin d'approfondissement et de piété personnels au point de devenir des monastères au sens moderne du mot, vivant de plus en plus en marge de la vie paroissiale dans un repli toujours plus fermé sur leurs propres valeurs et une séparation croissante d'avec le peuple chrétien. Mais tout cela sort des limites de notre sujet.

35. Un exemple typique, d'ailleurs très innocent, nous est fourni par Dom Bäumer dans son *Histoire du Bréviaire*, passim.

ment de-ci de-là. Rarement ces groupements pré- (ou extra-) bénédictins ont ressemblé aux formes orientales du monachisme; presque toujours c'est la vie cléricale, ou une pieuse assemblée de vierges, qui s'est organisée dans une cité autour d'un saint évêque ou d'un prêtre zélé, lequel a laissé souvent un embryon de règle. C'est le cas de saint Eusèbe de Verceil, de saint Victrice de Rouen, de saint Martin de Tours, de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Césaire, de saint Paulin de Nole et même de saint Jérôme. Une sorte de vie commune liturgique, comme on n'en rencontre guère en Orient — l'ancêtre au fond de ce qu'on appellera plus tard la vie canoniale — est à la base de tous ces essais. Ces formules assez vagues et assez imparfaites de monachisme — nommé quelquefois monachisme épiscopal ou urbain — sont foncièrement harmonisées avec le caractère latin, qui se complaît volontiers dans les groupements hiérarchiques, dans le culte, les offices célébrés autour d'un sanctuaire, et dans une forme avant tout liturgique de la vie pieuse.

Cette formule se retrouvera du reste en Occident, d'une manière stable et au grand jour, à partir du XI[e] siècle dans les institutions de chanoines réguliers, qui seront le point de départ de la scission des Ordres. Mais pendant les six siècles précédents, elle aura tendance à composer inconsciemment avec la Règle de saint Benoît, en s'appuyant sur elle, et sera par le fait même un des éléments importants de la vie bénédictine[36].

La Règle de saint Benoît, cette merveilleuse école de perfection qui a mérité à son auteur le titre de Patriarche du monachisme occidental, a déjà été suffisamment étudiée sous tous ses aspects. Relevons-en seulement deux détails qui nous intéressent ici, pour montrer combien saint Benoît était proche de la conception de nos *devoti*, décrits plus haut, malgré son admiration pour les moines du désert, admiration qu'il partageait avec d'autres législateurs monastiques et avec les *devoti* eux-mêmes.

Tout d'abord, on ne peut plus douter, croyons-nous, que saint Benoît a emprunté sa liturgie eucologique aux monastères basilicaux romains dont nous parlions tout à l'heure. Au chapitre XIII, il le dit lui-même : *sicut psallit Ecclesia ro-*

36. *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église*, Chevetogne, 1957, pp. 165-166.

mana. Mais surtout, comme Mgr Callewaert[37] l'a prouvé suffisamment, toute sa description du *cursus* révèle sa dépendance à l'égard de Rome : là où il s'en écarte, il justifie son attitude par des explications détaillées, là où il le suit, il ne le signale qu'en passant ou superficiellement. Preuve suffisante de son inspiration primitive, puisque le *cursus* constituait l'élément principal d'une Règle monastique, comme de la vie pratique de tout groupe de fervents aspirant à la perfection chrétienne. On comprend également pourquoi les premières générations des moines bénédictins ne s'empressèrent pas d'imposer leur propre *cursus* lorsqu'ils s'installaient dans une église qui en était déjà pourvue, surtout à Rome même. Je pense qu'ici aussi une projection rétrospective de conceptions modernes a faussé les proportions et la vérité historique. On comprend également pourquoi les bénédictins, une fois engagés dans l'œuvre missionnaire de l'Église romaine, furent les grands propagateurs de ses traditions liturgiques.

Un deuxième élément important qui se dégage de la Règle de saint Benoît, est tout à fait neuf et donne à son auteur une place unique parmi les multiples pères de moines de l'Église occidentale; c'est le fameux principe énoncé au chapitre XLIII : *Nihil operi Dei praeponatur*. Ce principe établit une nette séparation entre Benoît et les vrais moines, au sens érémitique du mot, et l'associe au mouvement des *devoti* dans l'Église : aussi bien ce principe que le fait d'avoir emprunté en bloc l'*ordo officii* des communautés paroissiales, met à la base du monachisme bénédictin une force nettement ecclésiale, ce que nous avons déjà remarqué dans le monachisme de son grand précurseur et père en Orient, saint Basile. Tandis que pour le moine la prière était surtout une *askèsis* et un exercice de piété personnelle, pour le bénédictin l'office est un culte, une œuvre de Dieu, et il lui subordonnera toute sa vie. Ici se trouve la racine non seulement de la grandeur classique de ce type de « moine », mais aussi des hypertrophies du liturgisme qu'on a pu constater à Cluny, où l'on pensait devoir condamner le travail en vertu de ce même principe.

37. Voir à la page 72, note 29, les principaux articles où l'auteur traite de cette question.

Ce fut surtout grâce à la perspicacité de saint Grégoire le Grand que les moines bénédictins ont pu élargir leur petit horizon, celui d'un groupe modeste de moines pieux et laborieux, aux dimensions de l'Église universelle. D'abord, il les appelle à Rome pour desservir quelques basiliques, probablement afin de « régulariser » des communautés de *devoti* déjà existantes[38]; après la destruction du Mont-Cassin par les Lombards (vers 570), ils s'étaient déjà installés au Latran même. Il est très difficile de dire s'ils y introduisaient leur propre *cursus;* il est plus que probable qu'ils suivaient simplement le *cursus* existant qui, du reste, n'était pas si différent du leur; il est même possible que leur *cursus* s'y fût éclipsé longtemps pour reparaître ensuite, comme nous verrons plus loin. Ce qui est beaucoup plus important, c'est qu'ainsi les moines bénédictins se sont attachés de plus en plus à l'œuvre liturgique, et plus tard à l'œuvre missionnaire de la métropole de la chrétienté occidentale, et cela en assurant le service de la liturgie eucologique tout court, tout comme leurs confrères de l'Orient. Et c'est à ce titre que les pèlerins et les hommes d'État germaniques, qui allaient prendre sur eux la formation de la nouvelle société occidentale, apprirent à les connaître.

En effet, sous l'impulsion de saint Grégoire, ils établissaient dans leurs monastères basilicaux ainsi régularisés, des écoles de chant, de grammaire et des *scriptoria*, et ils réussirent à leur faire atteindre un tel niveau liturgique et esthétique que le chant et les usages liturgiques des pays nouveaux au delà des Alpes y trouvèrent leurs modèles. Car c'est probablement au sein de ces monastères que s'est développé le nouveau chant romain, appelé plus tard « grégorien », et que les princes carolingiens reçurent les livres qui servirent à romaniser leurs pays[39]. On sait bien que les légendes n'ont jamais fait défaut pour suppléer au manque de données positives ou pour les accentuer dans un sens déterminé (ainsi les légendes autour de saint Romain et des premiers chantres), mais il est plus que probable que chez

38. « ... *ut ibidem ad sacratissimum corpus beati Pancratii cotidie opus Dei proculdubio peragerent* ». *Epist. B. Gregorii Papae*, IV, 18 (*M.G.H.*, Ep. I, 258).

39. Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, Maredsous, 1942, I, pp. 34 ss.

un saint Chrodegang († 766) par exemple, le travail assidu pour introduire le chant « grégorien » dans sa ville et dans le royaume de Pépin le Bref va de pair avec une grande sympathie pour le système *monastique* des bénédictins, qu'il avait appris à connaître dans les basiliques romaines et dont il a largement fait usage dans sa *Regula canonicorum* (nouvelle preuve indirecte que les bénédictins basilicaux ne suivaient probablement pas le *cursus* monastique) [40].

Mais cette influence, déjà importante, s'accroissait encore du fait que saint Grégoire engageait ses moines bénédictins basilicaux à entreprendre l'œuvre missionnaire en pays germaniques, comme en Angleterre. Il leur recommandait vivement de « baptiser », autant que possible les usages locaux. Ici encore nous avons assez de présomptions et d'indices pour penser qu'ils y ont simplement introduit l'*ordo officii* de leur propre ville épiscopale, qui était Rome. On pourrait dire la même chose des monastères que saint Grégoire fondait à plusieurs endroits tout en y installant des moines bénédictins [41]. Tout cela se comprend aisément quand on se rappelle la base ecclésiale de ce type de monachisme.

Il est donc très utile de relever ici le parallélisme entre cette évolution et celle qu'a parcourue l'Orient vers cette même époque et dont nous avons déjà parlé dans le paragraphe sur les *devoti* [42]. Et il me semble qu'il faut envisager sous ce même angle d'un monachisme ecclésial les immenses services que les moines bénédictins ont rendus à la liturgie occidentale lors de la renaissance carolingienne, que nos lecteurs connaissent suffisamment. De même que dans le monachisme évolué de saint Basile, ce ne furent plus des nattes ou des corbeilles qui furent fabriquées dans les monastères, mais des œuvres littéraires et liturgiques.

40. Je pense que les énoncés de C. Gindele, *Gestalt und Dauer der vorbenediktinische Ordo officii*, dans *Revue Bén.*, 66 (1958), 3-13, ont besoin de sérieuses retouches.

41. Comme il disait : « Qui opus Dei *regulari studeant institutione* peragere » (*Epist.*, X, 18; *M.G.H.*, Ep. II, 253).

42. On sent un écho « oriental » dans la définition de la tâche d'un moine par Bède le Vénérable : « Cotidiana cantandi in ecclesia cura » (*Hist. Eccl.*, IV, c. 24; édit. Plummer, p. 357).

On doit toutefois regretter qu'avec cette romanisation massive se soit effectuée en même temps la séparation entre l'office (tant des moines que des chanoines) et la piété populaire, si ecclésiale et si « liturgique » dans la liturgie gauloise.

Mais tout allait changer avec le concile d'Aix-la-Chapelle de 817. Benoît d'Aniane y avait fait passer un décret statuant que dorénavant tous les « moines » devraient suivre à la lettre la Règle de saint Benoît et ses dispositions, et tous les « chanoines » les dispositions de ce même concile, empruntées surtout à la Règle de saint Chrodegang et aux Pères de l'Église. Désormais, les deux « ordres » allaient donc suivre leur propre route et les deux *ordines officii* devenaient donc des entités liturgiques de plus en plus nettement distinctes [43]. Si bien que les moines se séparaient de plus en plus de la vie des communautés ecclésiales pour se replier sur eux-mêmes; et que les « chanoines » étaient presque obligés de se « séculariser », bien qu'un « clergé séculier » fût encore inconcevable dans ces temps-là [44].

On peut dire qu'à partir de ce moment le *cursus* bénédictin a été définitivement suivi par les moines, avec addition de quelques détails canoniaux, comme par exemple l'office du chapitre le matin après prime, tandis que la vie canoniale, c'est-à-dire menée dans les communautés de clercs desservant une église, avait conservé ses anciennes façons « monastiques » [45]. D'autre part, la situation du christianisme dans « le nouveau monde » germanique était telle que les moines étaient bien obligés de faire du travail missionnaire et paroissial; et la féodalité de son côté forçait les abbés, dans ces immenses diocèses, à s'approprier des droits épiscopaux, comme par exemple les *pontificalia*, la juridiction et même parfois les ordinations.

On peut donc dire que la séparation entre les deux « ordres », monastique et canonial, n'a jamais été totalement tranchée, et c'est très heureux. Comme par exemple la couronne « monastique » et le capuchon sont en réalité

43. Schmitz, *o. c.*, pp. 93 ss.

44. A.-M. Henry, o.p., *Moines et chanoines*, dans *La Vie Spirituelle*, 80 (1949), 50-69; il faut relire cet article.

45. Voir, par exemple, la description du *monasterium* de la cathédrale de Lyon chez Dom D. Buener, *L'ancienne liturgie romaine. Le rite lyonnais*, Lyon-Paris, 1934, pp. 119 ss.

des insignes cléricaux, et comme Cîteaux continuait à désigner ses abbayes comme des *ecclesiae* ou *ecclesiolae* dans la grande Église, ainsi les « chanoines réguliers[46] » de la Réforme grégorienne s'empressèrent d'introduire tout le système « monastique » pour valoriser les éléments ecclésiaux et évangéliques de leur vie canoniale.

On pourrait comparer ce processus à la préoccupation de saint Benoît qui adopta les pratiques monastiques des moines du désert de façon à valoriser la vie liturgique des *devoti* (bien que ceci ne semble pas avoir été son dessein exprès) et à concilier les deux courants dans un nouveau type de « monachisme » ecclésial. Ainsi par exemple, c'est un pur hasard si les Chartreux ont finalement abouti dans le camp des « moines », parce que les fondateurs, étant « chanoines », ne trouvaient pas de règle canoniale adaptée (celle de saint Augustin n'était pas encore suffisamment connue); c'est pourquoi ils ont conservé le psaume canonial 118 pour les petites heures, tout en adoptant le *cursus* bénédictin. Qu'on se rappelle aussi la fameuse *Altercatio* entre le clunisien et le cistercien, montrant leur étonnement au sujet du fait que les prémontrés se disent chanoines tout en « jouant au moine ». On comprend donc que le mouvement « lotharingien » au 10e siècle est né, en somme, dans les grandes abbayes bénédictines rhénanes, mais de telle façon que les églises canoniales le recevaient immédiatement comme leur bien propre; mais ce terrain est tellement neuf et étendu qu'il vaudra mieux y revenir une autre fois (par exemple le répons aux vêpres, le chant solennel de l'Évangile à Noël et à l'Épiphanie, entre matines et laudes, toute une nouvelle sensibilité liturgique et des compositions liturgiques nouvelles).

De cette compénétration fraternelle sont nées alors les grandes liturgies « monastiques » des 12e et 13e siècles.

46. Plusieurs auteurs, à partir du 12e siècle jusqu'à nos jours, ont exprimé leurs regrets au sujet de cette tautologie maladroite, qui reflète une conception moins heureuse encore : au 12e siècle on ne pouvait encore concevoir qu'un prêtre ne vécût pas en communauté et sur la base de l'office choral, il était considéré comme un demi-prêtre, comme disait Gerhoh de Reichersberg. Ce qu'on considère donc aujourd'hui comme monastique, comme l'office en commun et une vie pleinement liturgique, n'est en somme que purement sacerdotal et ecclésial.

Le rite cartusien est au fond un rite canonial, mais adapté après coup à l'érémitisme de l'Ordre (même les petites heures sont dites en privé, comme au début). Le rite cistercien est pleinement monastique, mais avec un souci méticuleux d'un retour aux sources authentiques qui sont « canoniales ». Le rite prémontré est nettement canonial, mais formulé dans l'énoncé des textes cisterciens (voir notre *Étude sur les sources de l'Ordo missae prémontré*). Le rite dominicain se rattache également à la grande famille canoniale (voir par exemple le texte de l'*Ordinarium*), mais sa rédaction a subi de fortes influences cisterciennes; tandis que le rite franciscain (moines mendiants) a adopté simplement la liturgie papale. Peut-on imaginer fraternité plus « catholique » et évangélique ?

Toutefois dans une seule branche du monachisme médiéval la réforme de Benoît d'Aniane a atteint sa maturité naturelle : ce fut à Cluny, nous l'avons déjà dit en passant. A force de se replier sur eux-mêmes, les Clunisiens ont tellement développé l'aspect cultuel de l'office qu'il s'en est suivi une attitude de crispation liturgique. Les pauvres moines ne travaillaient plus, ils étaient presque toujours au chœur, même les petites heures (instituées pourtant afin de sanctifier le travail auquel on est occupé) étaient gonflées pour devenir chacune une célébration en soi, avec cloches, encens, chapes, etc. L'office même était conçu comme un drame religieux, avec des processions, des chandeliers, une paraliturgie multiple adaptée aux rangs des fêtes, et des additions interminables [47].

Toute cette surenchère liturgique contre laquelle Cîteaux a si impitoyablement réagi, se retrouve dans les excès dévotionnels de la fin du moyen âge; c'est en somme le même phénomène : hypertrophie de l'accidentel et de l'anecdotique au détriment de la substance naturelle et de la sève profonde. Et on aurait sans doute tort de se référer à cette excroissance (si digne et si belle soit-elle) pour apprécier l'influence du monachisme sur la liturgie eucologique du moyen âge.

Boniface Luykx, o. praem.

47. St. Hilpisch a très bien étudié le sujet dans un bel article, *Chorgebet und Frömmigheit im Spätmittelalter*, dans *Heilige Ueberlieferung, Festgabe I. Herwegen*, Münster i. W., 1938, pp. 263-284.

LA LITURGIE MONASTIQUE SELON LES PREMIERS CISTERCIENS

Le but de la réforme cistercienne était un retour à ce que ses auteurs considéraient comme l'orthodoxie bénédictine, la *rectitudo Regulae*, en réaction contre les usages de Cluny. « L'ascèse de Cîteaux consiste à revenir à plus de rigueur dans les pratiques extérieures prescrites par la Règle, afin de mener la vie religieuse avec plus de perfection[1]. »

La réaction contre les coutumes clunisiennes fut particulièrement sensible dans le domaine liturgique[2]. Par souci de fidélité aux prescriptions de la Règle, de nombreuses modifications furent introduites dans la récitation de l'office divin, *praeter consuetudinem omnem tam clericorum quam monachorum longe ante habitam et nunc quoque permanentem*, dira Abélard[3], qui nous a conservé une précieuse nomenclature de ces innovations. Non seulement les psaumes, oraisons, litanies et processions adventices qui allongeaient démesurément l'office des moines noirs disparurent, mais on supprima toutes les mémoires des saints, y compris celle de la Très Sainte Vierge; le chant de l'Alleluia fut rétabli durant le temps de la Septuagésime; les « Ténèbres » des trois jours saints furent remplacés par un office férial ordinaire avec trois leçons, invitatoire, hymne et *Gloria Patri* à la fin des psaumes, etc.

En ce qui concerne la célébration de la messe et les rites connexes (Chandeleur, Cendres, cérémonies de la Semaine sainte...), rien ne permet de penser que les cisterciens aient modifié de façon appréciable la structure même des rites dans le dessein de les conformer à leur programme. La Règle étant muette sur ce

1. Dom Salmon, *L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux*, dans *Mélanges saint Bernard*, Dijon, 1954, p. 281.

2. Sur l'ancien rite cistercien et son évolution, cf. R. Trilhe, art. *Cîteaux*, dans *D.A.C.L.*, III, 2 (1914), col. 1779-1811, et J.-M. Canivez, *Le rite cistercien*, dans *Eph. Lit.*, LXIII (1949), pp. 276-311.

3. Abélard, *Ep.*, 10; *P. L.*, 178, 339 A.

point, le rite adopté fut celui qui était pratiqué, avec les variantes locales habituelles à l'époque, par les Églises du voisinage. Ainsi la liturgie cistercienne est-elle, comme celle de Cluny, « moins une liturgie particulière [qu'une] manière propre de comprendre et de pratiquer la liturgie romaine[4] ». Néanmoins, la pompe dont Cluny entourait ses célébrations fut entièrement écartée, et une série de mesures restrictives concernant l'ornementation, le mobilier et le vestiaire des églises donnèrent à la liturgie de Cîteaux son style propre, empreint d'une austère simplicité :

> Afin d'éloigner de la demeure de Dieu, où ils voulaient le servir avec ferveur, tout ce qui respirerait le faste ou la superfluité, ou porterait atteinte à la pauvreté, gardienne des vertus, qu'ils avaient volontairement choisie, ils arrêtèrent ceci : ils ne garderaient pas de croix d'or ou d'argent, mais seulement de bois et peintes; ils n'auraient qu'un seul candélabre, en fer; les encensoirs seraient en cuivre ou en fer, les chasubles de laine ou de lin, la soie, l'or ou l'argent étant proscrits; les aubes et les amicts seulement de lin, sans parements de soie, d'or ou d'argent; quant aux étoffes de soie, aux chapes, aux dalmatiques et aux tuniques, ils les rejetèrent complètement. Les calices ne seraient pas en or, mais en argent, doré si possible. Les étoles et manipules seraient en soie, sans or ni argent[5]...

En outre, les fondateurs de Cîteaux entreprirent une réforme du chant liturgique, « afin de n'employer pour la louange divine que ce qui se trouverait de plus authentique[6] ».

*
* *

Cet ensemble de réformes peut être replacé dans un contexte historique bien déterminé, qui permet d'en préciser la signification. En affirmant que la nature des choses (*observatae naturae integritas*) doit prévaloir sur les usages reçus, les correcteurs cisterciens du graduel[7] énonçaient le principe directeur non

4. G. de Valous, art. *Cluny*, dans *D.H.G.E.*, XIII (1956), col. 136, au sujet de la liturgie clunisienne.

5. *Exordium parvum*, ch. xvii, dans Guignard, *Les monuments primitifs de la Règle cistercienne*, Dijon, 1878, pp. 73-74. Selon Dom J. Winandy, *Les origines de Cîteaux*, dans *Revue Bénédictine*, LXVII (1957), pp. 73-74, ce passage de l'*Exordium parvum* serait un fragment d'une *Institutio primorum monachorum cisterciensium* datant de l'abbatiat de saint Étienne Harding.

6. Saint Bernard, *Super Antiph. Cist. Ord.*, *P. L.*, 182, 1121 A. — Sur la réforme du chant et ses vicissitudes, cf. S. Mahosszéki, *Les origines du chant cistercien*, dans *Analecta S.O.C.*, VIII (1952), fasc. 1-2.

7. *Tractatus cantandi Graduale*, *P. L.*, 182, 1153 A.

seulement de leurs propres efforts, mais aussi de presque toutes les initiatives qui marquèrent la vie de l'Église au siècle de la réforme grégorienne[8]. Dans tous les domaines apparaît à cette époque la tendance à se référer aux institutions de l'Église primitive, qui représentaient les formes authentiques de l'*ordre* chrétien. En matière d'observances monastiques, la fidélité à la « nature des choses » impliquait un retour à la Règle de saint Benoît et, au delà, aux traditions des Pères du Désert[9].

L'évolution économique et sociale de l'Occident contribuait à aviver cette nostalgie de la simplicité des premiers siècles chrétiens et favorisait la naissance d'une mystique de la pauvreté qui s'exprimera diversement dans la croisade populaire, dans les courants spirituels qui prépareront le franciscanisme ou donneront naissance aux sectes hétérodoxes des XII^e^ et XIII^e^ siècles, mais aussi dans le mouvement de renaissance monastique auquel se rattache la fondation de Cîteaux.

Sous l'influence de ces divers facteurs s'est formé un tempérament spirituel particulièrement sensible aux valeurs d'authenticité et de pauvreté. Ce fut celui des fondateurs de Cîteaux. L'extrême simplicité du culte devait apparaître comme l'expression d'une exigence intérieure à ces « pauvres du Christ », qui estimaient déjà que leur place et leur fonction propres dans l'Église leur faisait un devoir de gagner leur pain à la sueur de leur front, pour ne pas détourner à leur profit des aumônes que l'ordre des choses réservait à d'autres pauvres. Les sacrements du Christ n'ont pas besoin d'or, et toute dépense superflue est un vol à l'égard des miséreux, *rapina pauperum*[10].

Avec la seconde génération cistercienne, nous voyons éclore, groupée autour de saint Bernard, une école de théologie mystique qui dotera l'Ordre d'une doctrine spirituelle éminemment traditionnelle, mais tributaire elle aussi de l'esprit de la réforme grégorienne. L'action des fondateurs s'était exercée surtout sur le plan des observances, qu'ils avaient ramenées à la pureté des origines. Ils avaient ainsi constitué une « école de charité » dont la fonction serait de restaurer dans l'homme lui-même l'intégrité de sa « nature », de reformer en lui l'image de Dieu obscurcie par le péché. Tout l'enseignement des maîtres spirituels de Cîteaux sera centré sur ce thème, qui prendra le pas chez eux sur la considération des réalités objectives de l'éco-

8. Cf. Ch. Dereine, art. *Chanoines*, dans *D.H.G.E.*, XII (1953), col. 375-376.

9. Sur l'austérité liturgique des Pères du Désert, cf. ici même l'article de Dom E. Dekkers.

10. *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem*, dans Martène, *Thes. nov. Anecd.*, t. V, col. 1585 A et 1610 A-B.

nomie du salut, à laquelle s'attachaient de préférence les moines noirs. Les productions les plus caractéristiques de la nouvelle école seront des traités *De Anima* ou *De Caritate*[11].

Dans cette doctrine, les mystiques cisterciens trouveront une justification théorique de l'austérité du culte, en même temps qu'une invitation à montrer plus d'intransigeance encore dans ce sens. La connaissance mystique, par laquelle l'homme est rétabli dans sa condition originelle, est une expérience de Dieu dans le miroir de l'âme purifiée et divinisée par la charité. « Entre toutes les créatures qui habitent sous le soleil, il n'est pas de degré plus proche de Dieu que l'âme humaine[12] », en laquelle resplendit l'éclat de la nature divine participée. Une relative indifférence du « spirituel » à l'égard des signes objectifs, des réalités extérieures capables de conduire à Dieu, apparaît dès lors normale. Qu'importe, dira Aelred de Rievaulx[13], si celui qui pénètre dans une église cistercienne peut se croire « comme expulsé du paradis, et plongé dans une prison sordide » ? Si, « au plus intime de lui-même, il a goûté avec douceur le doux Jésus, comment peut-il encore être sensible aux misérables splendeurs du dehors » ? Pour le moine, les seules beautés qui comptent sont tout intérieures : *omnis gloria eius ab intus*. Les grâces d'oraison sont les « signes » par lesquels Dieu se révèle et se communique à lui; elles lui rendent moins nécessaire le recours à l'échelle des créatures.

Cette attitude n'implique pourtant aucune mésestime de la liturgie comme telle; elle se traduit seulement par un souci d'extrême sobriété. La piété des cisterciens s'est nourrie des textes de la messe et de l'office, au rythme de l'année liturgique, au moins autant que celle des moines noirs; les commentaires que saint Bernard, Aelred, Guerric, ont donnés des processions de la Purification, des Rameaux, de l'Ascension, montrent qu'ils en goûtaient les « saintes significations ». Mais le développement des rites devait rester strictement proportionné au mystère à exprimer. Au delà du minimum requis commence le superflu, et celui-ci est à proscrire, en dépit des symbolismes qui peuvent s'y attacher : *superflua significatio non excusat superfluum usum*[14]. Car toutes les beautés superflues qui charment le regard ne peuvent que léser la pauvreté, alimenter la concupiscence des yeux, et émousser l'*affectus*, la sensibilité intérieure[15].

11. Cf. Dom Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, pp. 208-210.
12. Saint Bernard, *De Diversis*, IX; *P. L.*, 182, 566 A.
13. Aelred de Rievaulx, *Spec. Carit.*, II, 24; *P. L.*, 195, 573 A.
14. *Dialogus inter Cluniac. et Cist.*, *Ed. cit.*, col. 1610 C.
15. Cf. Aelred de Rievaulx, *l. c.*, 572 C; saint Bernard, *Apologia*, 12; *P. L.*, 182, 914 C.

***

Saint Bernard et les cisterciens du XII[e] siècle faisaient ainsi de la simplicité du culte un critère de la distinction entre la liturgie monastique et la liturgie cathédrale ou paroissiale. « Il y a une autre mesure pour les évêques, et une autre pour les moines; nous savons en effet que les premiers, étant redevables aux sages et aux insensés, doivent exciter la dévotion d'un peuple charnel par des ornements matériels, ne le pouvant faire par des spirituels. Mais nous, qui nous sommes séparés du peuple, qui avons quitté pour le Christ tout ce qui est précieux et beau selon le monde..., quel fruit voulons-nous retirer de tout cela[16] ? »

Une option différente, répondant à un autre tempérament spirituel, reste néanmoins légitime, même à l'intérieur de l'Ordre monastique. La conception cistercienne est sans doute plus conforme aux traditions du monachisme primitif, encore qu'elle se situe dans un contexte religieux et culturel assez dissemblable. Mais l'histoire monastique a connu, tant en Orient qu'en Occident, d'autres réalisations valables, et le développement des rites ne saurait être toujours mis au compte d'un affaiblissement de l'idéal. La beauté du culte, pourvu qu'elle garde un caractère vraiment sacré, est plus qu'un moyen d'exciter la dévotion d'esprits trop engagés encore dans le sensible pour percevoir la lumière divine dans le miroir d'une âme purifiée. Les réalités visibles, transfigurées et comme libérées de leur pesanteur terrestre par leur assomption liturgique, deviennent des signes chargés d'un présence divine, des « mystères » par lesquels et dans lesquels l'âme intérieurement illuminée par l'Esprit-Saint rencontre Dieu[17].

La vie monastique est une anticipation prophétique du monde à venir, un « signe vivant de l'eschatologie ». Le moine est appelé à donner ce témoignage de la vie céleste déjà inaugurée par une transfiguration de son esprit et de son cœur, qui rejaillira en quelque façon sur son corps lui-même, et pourra l'amener à transcender, dans une mesure toujours relative, l'ordre des signes, pour atteindre à une expérience de Dieu plus immédiate[18]. Mais la liturgie est aussi, à sa façon, un commence-

16. Saint Bernard, *ibid.*, 914 D.

17. Réflexions suggestives en ce sens dans A. Plé, *Pour une mystique des mystères*, dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, VI (1952), pp. 377-396.

18. Cf. Guillaume de Saint-Thierry, *De nat. et dign. amoris*, 14; *P. L.*, 184, 405 D-406 B : « De même qu'ils semblent déjà percevoir

ment de la transfiguration du monde, une anticipation du renouvellement de la création, des cieux nouveaux et de la terre nouvelle de l'Apocalypse, et ceci nous aide à comprendre comment des moines ont pu, sans faillir à leur mission, donner un certain éclat à leur liturgie. Dans l'Ordre monastique comme dans l'Église elle-même, « il y a des grâces différentes, mais un seul Esprit; il y a plusieurs opérations, mais un seul Seigneur. »

fr. Pl. Deseille, o.c.s.o.,
moine de Bellefontaine.

un avant-goût de la béatitude de la vie future et y être initiés par la sainteté de leur vie, la glorification de l'homme intérieur, la contemplation et la jouissance de la divinité, de même ils éprouvent en cette vie quelque chose de la glorification de leur corps, qu'ils obtiendront pleinement là-haut... »; Id., *Spec. Fidei, P. L.*, 180, 383 C : « Lorsque la grâce illuminera le regard intérieur de notre raison, notre assentiment de foi deviendra un sentiment d'amour qui, pour connaître le *sacrement* de la volonté divine [c'est-à-dire « le Saint-Esprit lui-même, volonté substantielle de Dieu »] qui demeure *en nous*, n'aura plus besoin de *sacrements extérieurs*. » Guillaume s'empresse d'ailleurs d'ajouter qu'ici-bas nous resterons toujours, en fait, soumis à l'économie des « sacrements extérieurs », dont le rôle est « d'introduire notre intérieur jusqu'à l'intérieur des choses divines ».

LA VEILLÉE PASCALE MONASTIQUE

Si l'Ordre bénédictin a célébré la veillée pascale dès sa restauration et s'il a adopté sans aucune modification le nouvel Ordo de la Semaine sainte, certaines familles monastiques ou religieuses ont hésité à le faire et proposé des aménagements. Parfois il s'agissait seulement d'obtenir du Saint-Siège le maintien d'usages séculaires tout à fait vénérables, mais parfois aussi se manifestaient des options beaucoup plus radicales : la veillée pascale romaine, essentiellement baptismale, a-t-elle sa raison d'être dans un monastère, ou, du moins, sa structure de type paroissial convient-elle à une communauté composée uniquement de moines ou de clercs ?

Ces réticences posent un problème de fond dont l'ampleur ne saurait nous échapper et auquel certaines pages du présent numéro de *La Maison-Dieu* peuvent apporter, semble-t-il, une réponse. Le problème est celui de la relation de la profession monastique au baptême, de la relation de la communauté monastique à la communauté ecclésiale : s'il peut sembler indiscret d'imposer à une assemblée paroissiale un office de type monastique, le moine peut-il, lui, se sentir étranger dans l'assemblée des laïcs, c'est-à-dire du peuple de Dieu ? La rénovation des engagements baptismaux, qui marque un des sommets de la nouvelle liturgie de la Nuit sainte, ne saurait-elle trouver d'écho dans l'âme d'un moine ?

Les pages qui suivent voudraient essayer d'apporter dans les discussions en cours les quelques précisions que nous offre l'histoire des rites, en disant comment les anciens moines ont célébré les solennités pascales.

1. Les liturgies des ordres religieux

Les coutumiers monastiques de la fin du moyen âge, tels que les présente Martène dans son livre *De antiquis monachorum*

ritibus[1], nous disent avec quelle splendeur était célébré dans les abbayes l'office du samedi saint, mais les rites décrits ne diffèrent guère de ceux que codifient les missels ou cérémoniaux actuels des différents ordres. Leur confrontation est d'ailleurs très éclairante, si elle est faite en référence à l'Ordo papal du sacramentaire grégorien.

On sait que la liturgie papale a ignoré très longtemps la bénédiction du feu nouveau et du cierge pascal : au sacramentaire grégorien l'office de la nuit sainte commence par quatre lectures avec leurs cantiques et leurs oraisons, *In principio, Factum est autem in vigilia matutina, Apprehendent septem mulieres, Haec est hereditas;* puis viennent la procession aux fonts, les rites du baptême et de la confirmation et la messe de Pâques.

Pour les rites non romains de la bénédiction du feu et du cierge pascal, les Ordines monastiques et religieux diffèrent les une des autres, comme ils le font pour les rites non romains de la messe (prières au bas de l'autel, offertoire, communion) : les Chartreux les ignorent complètement et commencent avec les lectures; le rite cistercien fait bénir le feu par l'abbé, le sous-diacre y allume un cierge qui servira à allumer le cierge pascal, puis vient le chant de l'*Exultet;* chez les Prémontrés et les Dominicains le feu nouveau est béni *ad gradus presbyteri*, au pied de l'autel, et il est suivi immédiatement du *Praeconium paschale*. On notera donc partout l'absence de procession de la lumière avec le chant du *Lumen Christi* et l'extrême sobriété de ces rites préliminaires.

Toutes les liturgies des ordres religieux, comme d'ailleurs celles de Lyon et de Braga[2], concordent ensuite dans l'adoption des quatre lectures grégoriennes suivies des cantiques et des oraisons. Seule la liturgie carmélitaine s'en écarte quelque peu avec ses cinq lectures : après les trois premières, elle porte *Scripsit Moyses* (onzième prophétie de l'ancien office au Missel romain) et *Audi Israel* (sixième prophétie)[3].

1. E. Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, constituant d'ordinaire le tome IV de l'ouvrage *De antiquis ecclesiae ritibus*.

2. A. A. King, *Liturgies of the religious orders*, Londres, 1955, pp. 30 (Chartreux), 104 (Cisterciens), 190 (Prémontrés), 267 (Carmes), 357 (Dominicains); *Liturgies of the primatial Saes*, Londres, 1957, pp. 60 (Lyon), 224 (Braga).

3. L'usage de chanter quatre ou cinq lectures dans la nuit pascale semble avoir été assez universellement répandu avant l'adoption du Missel de saint Pie V (1570). Les Ordinaires de Laon et de Reims donnent les quatre lectures grégoriennes; celui de Bayeux y ajoute la lecture *Audi Israel;* Marseille indique comme quatrième lecture *Scripsit Moyses* et comme cinquième *Nabuchodonosor rex*. L'Ordinaire de Chartres concorde exactement avec celui du Carmel; non seulement les lectures sont identiques, mais dans les deux textes,

Puis viennent le chant des litanies et la messe. Les Prémontrés prévoient la bénédiction des eaux dans leurs églises possédant des fonts[4]. L'Ordinaire du Mont-Cassin prescrivait déjà que là où il n'y a pas à bénir l'eau baptismale, *lectionibus expletis, revertatur sacerdos in secretarium, de hinc benedicatur aqua a sacerdote privatim, et aspergatur in omni domo; deinde illuminantur candelae et pergant clerici ante altare et incipiant canere litanias*[5].

On peut donc constater que toutes les familles monastiques ou religieuses, nées entre le 11 et le 13e siècle, ont adopté l'antique veillée pascale romaine avec son ensemble de lectures bibliques et de prières orientées vers la célébration de l'initiation chrétienne, dont l'Eucharistie pascale renouvelle la grâce en tous ceux qui ont été un jour plongés dans les eaux consacrées, oints de l'huile porteuse de l'Esprit et confirmés par l'imposition des mains de l'évêque.

Mais ne peut-on remonter plus haut dans la tradition monastique et savoir comment on célébrait la Pâque dans les monastères du haut moyen âge ?

2. Paques monastiques au viiie siècle

L'Ordo XVI d'Andrieu va nous faire entrer dans une église monastique franque vers l'année 770. Sous le titre d'*Instructio ecclesiastici ordinis* il est rédigé *à l'intention de moines vivant sous la Règle de saint Benoît. L'auteur veut leur fournir, pour l'ensemble du cycle liturgique annuel, un directoire conforme aux traditions romaines*[6]. Le document appartient à un ensemble d'Ordines conservés dans un manuscrit de Saint-Gall (*Sangallensis* (349)) qu'on avait pensé pouvoir dater de la fin du 7e siècle et dans lesquels on croyait posséder des témoins authentiquement romains, la pure tradition de la Cité Apostolique. M. Andrieu a dû les ramener à leur vraie date et à leur authen-

le *Sicut cervus* est chanté comme cantique rattaché à la cinquième lecture. Les Ordinaires de Laon (1897), de Reims (1900), de Bayeux (1902), de Marseille (1910) et du Carmel (1910) ont été publiés dans la *Bibliothèque liturgique* du chanoine U. Chevalier (Picard, éditeur); l'Ordinaire chartrain a été édité par M. le chanoine Y. Delaporte (Chartres, 1953).

4. P.-L. Lefèvre, *L'Ordinaire de Prémontré d'après les manuscrits du XIIe et du XIIIe siècle*, Louvain, 1941, p. 66.

5. E. Martène, *l. c.*, livre III, ch. xv, xix. Édition d'Anvers, 1764, p. 143.

6. M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut moyen âge*, tome III, Louvain, 1951, p. 131.

tique patrie. Mais, tels quels, ils continuent à présenter le plus haut intérêt.

Voici en quels termes, dans son pauvre latin barbare, l'Ordo XVI décrit l'office pascal :

38. In sabato sancto, paulolum post ora nona ad vigilias.

38. Le samedi saint, un peu après la neuvième heure, pour les vigiles.

39. Primitus autem vestiuntur se sacerdotes una cum diaconibus vestibus suis et procedunt de sagrario cum ceriis vel turribolis et intrant in ecclesia cum silencio, nihil canentis, stantis in ordine suo.

39. D'abord les prêtres avec les diacres revêtent leurs vêtements et sortent de la sacristie avec les cierges et les encensoirs, et ils entrent dans l'église en silence, sans rien chanter, se tenant selon leur rang.

40. Inde vero benedicentur cerei a diacono, ordine quo in Sacramentorum habetur.

40. Puis les cierges sont bénits par le diacre, en suivant le cérémonial qui se trouve dans le Sacramentaire.

41. Et statim accedunt et sedent sacerdotes in sidilia sua, diaconibus vero tantum permanent stantes iuxta ordinem suum, sive iuxta abbatem, vel presbiterum qui missas celebratur, et incipiunt legere leccionis de ipsa nocte una cum cantica eorum, quas in Sacramentorum commemorat.

41. Aussitôt les prêtres vont s'asseoir sur leurs sièges, tandis que les diacres demeurent debout, selon leur rang, ou bien à côté de l'abbé ou du prêtre qui célèbre la messe, et ils commencent à lire les leçons de cette nuit-là, avec les cantiques, qui sont rappelés dans le Sacramentaire.

42. Expletis autem ipsis leccionibus, omnes sacerdotes cum diaconibus revertuntur in sagrario, ornantes se qualiter ad missas ingrediuntur.

42. Lorsque ces lectures sont achevées, tous les prêtres avec les diacres retournent à la sacristie, prenant les ornements qui conviennent pour commencer la messe.

43. Cum autem signum pulsatum fuerit, procedunt de sagrario cum diaconibus, accensis cereis, cum turabolis, sicut prius discripsimus, et intrant in ecclesia facientes letania.

43. Quand on a donné le signal, ils sortent de la sacristie en même temps que les diacres, avec les cierges allumés et les encensoirs, comme nous l'avons noté plus haut, et ils entrent dans l'église en faisant la litanie.

44. Expleta autem ipsa letania, incipit abba aut presbiter qui missas celebratur *Gloria in excelsis Deo;* et complebunt omnia missarum solemnia, sicut et reliquis diebus dominicis [7].

44. Lorsque cette litanie est achevée, l'abbé ou le prêtre qui célèbre la messe commence : *Gloria in excelsis Deo;* et ils achèvent tous les rites de la messe comme les autres dimanches.

7. M. Andrieu, *ibid.*, pp. 152-153.

L'Ordo XVII, qui appartient à la même famille que l'Ordo XVI et qui a pu voir le jour aux alentours de Luxeuil vers 780, apporte quelques précisions à la description de la veillée sainte :

100. In sabbato sancto, hora nona diei, ingrediuntur ad vigilias.

101. Primitus enim induunt sacerdotes, una cum diaconibus, vestibus cum quibus vigilias celebrantur.

102. Et procedunt de sacrario levite tantum cum subdiaconibus, duo et duo iuxta se adherentes, sine luminibus accensis, canentibus interrim fratribus letania.

103. Ut autem ante altare venerint, stantes in ordines suos, ille qui cereum benedici debet, stans in medio, postulans eos pro se orare et faciens crucem super cerum et accipiens a subdiacono lumen, quod in parasceven absconsum fuerit, et accenso cyreo dicit : *Dominus vobiscum.* Respondent omnes : *Et cum spiritu tuo.* Deinde dicit : *Oremus*, et dicit orationem primam.

104. Deinde dicit : *Dominus vobiscum.* Respondent omnes : *Et cum spiritu tuo.* Iterum dicit : *Sursum corda.* Respondent : *Habemus a domino.* Et iterum dicit : *Gratias agamus domino Deo nostro.* Respondent : *Dignum et justum est*, vel omnia sicut in Sacramentorum commemorat. Benedicto autem cereo, revertuntur in sacrario.

105. Deinde procedant sacerdotis de sacrario cum diaconibus iuxta ordines suos, cum accensis cereis de ipso lumine cum turabulis timiamatum. Iterum canuntur letaniam.

106. Ipsam autem expletam,

100. Le samedi saint, à la neuvième heure, on entre pour les vigiles.

101. D'abord les prêtres mettent, ainsi que les diacres, les vêtements avec lesquels on célèbre les vigiles.

102. Et sortent de la sacristie les diacres seulement, avec les sous-diacres, associés deux à deux, sans lumières allumées, tandis que les frères chantent la litanie.

103. Lorsqu'ils sont arrivés devant l'autel, se tenant selon leur rang, celui qui doit bénir le cierge leur demandant de prier pour lui et faisant une croix sur le cierge, et recevant du sous-diacre la lumière qui a été cachée le vendredi saint, et le cierge une fois allumé, il dit : *Dominus vobiscum.* Tous répondent : *Et cum spiritu tuo.* Puis il dit : *Oremus*, et il dit la première oraison.

104. Puis il dit : *Dominus vobiscum.* Tous répondent : *Et cum spiritu tuo.* Il dit ensuite : *Sursum corda.* Ils répondent : *Habemus a domino.* Il dit ensuite : *Gratia agamus domino Deo nostro.* Ils répondent : *Dignum et justum est*, et tout ce qui est marqué dans le Sacramentaire. Le cierge une fois bénit, ils retournent à la sacristie.

105. Puis les prêtres sortent de la sacristie avec les diacres selon leurs rangs, avec les cierges allumés à cette lumière, et avec les encensoirs [garnis] d'encens. Et on chante encore une litanie.

106. Quand celle-ci est achevée,

stantibus vero et dat sacerdus orationem retro altare, sicut mos est, et sedentibus sacerdotibus in ordines suos.

107. Et ingrediuntur ad legendum. Post unamquamque lectionem, dat sacerdus orationem, sicut in Sacramentorum commemoratur.

108. Expletis vero lectionibus cum cantica eorum et benedictionem, revertuntur omnes ministri ecclesie in sacrario, cum accensis cereis, exspectantes horam qua ad missas ingredi debeant.

109. Cum autem stella in celo apparuerit statim iterum incipiunt tertiam letaniam. Et procedant de sacrario, sicut ante fecerunt, cum cereis accensis vel turabulis.

110. Expleta autem letania, incipit abbas aut presbiter qui missas celebrantur : *Gloria in excelsis Deo*. Hoc finitum, legitur lectio apostoli et canuntur *Alleluia, Dominus regnavit*, tracto qualis volueris. Et legitur lectio evangelii : aut episcopus aut presbiter legitur. Ad communionem canuntur *Agnus Dei*. Et conplebuntur omnia missarum solempnia ordine sicut reliquos diebus dominicis [8].

tandis qu'ils restent debout, le prêtre prononce l'oraison derrière l'autel, selon la coutume, les prêtres étant assis selon leurs rangs.

107. Et on s'avance pour les lectures. Après chaque leçon, le prêtre prononce l'oraison, comme c'est marqué dans le Sacramentaire.

108. Quand les leçons sont achevées, avec leurs cantiques et la bénédiction, tous les ministres de l'Église retournent à la sacristie avec les cierges allumés et ils attendent l'heure où ils doivent entrer pour la messe.

109. Et quand l'étoile a paru au ciel, on commence aussitôt la troisième litanie. Et ils sortent de la sacristie, comme ils ont fait auparavant, avec les cierges allumés et les encensoirs.

110. Quand la litanie est achevée, l'abbé ou le prêtre qui célèbre la messe commence : *Gloria in excelsis Deo*. Quand celui-ci est fini, on lit la leçon de l'apôtre et on chante *Alleluia, Dominus regnavit*, en le prolongeant aussi longtemps qu'on veut. Et on lit la leçon d'évangile : c'est soit l'évêque, soit le prêtre qui lit. A la communion, on chante *Agnus Dei*. Et on achève toutes les cérémonies de la messe régulièrement, comme les autres dimanches.

Comme on a pu le remarquer, les deux Ordines renvoient explicitement, tant pour la bénédiction du cierge pascal que pour les lectures, au sacramentaire. Il s'agit en l'occurrence du sacramentaire gélasien. On peut en effet mettre en parallèle le rituel gélasien de la veillée pascale [9] et notre double rituel monastique. Si le sacramentaire papal ignora toujours la béné-

8. M. Andrieu, *ibid.*, pp. 189-191.

9. *Sacramentaire gélasien* (Vat. 316), livre I, 42-43. On en trouvera le texte dans Andrieu, p. 140.

diction du feu et du cierge pascal, celle-ci, venue de Jérusalem, avait été reçue dans tout l'Occident (Haute-Italie, Gaule, Espagne) dès le V^e siècle; elle avait gagné les diocèses suburbicaires et même pénétré dans les titres presbytéraux de la Ville, d'où le sacramentaire gélasien est sorti. Sans insister sur les détails de la célébration, il nous faut relever son caractère paroissial et baptismal. Que le rédacteur de l'Ordo monastique ait eu en mains un exemplaire du vieux gélasien (*Vat. Reg.* 316) ou qu'il ait suivi un sacramentaire du type Gellone ou Angoulême, il a connu une liturgie de la Parole beaucoup plus développée que celle du grégorien : les dix lectures du gélasien ancien, les douze lectures d'Angoulême, qui furent celles du Missel romain jusqu'en 1955, offraient une véritable fresque de l'histoire du salut préparant à la célébration sacramentelle de la Pâque : baptême-confirmation-eucharistie dans les églises cathédrales, baptême-eucharistie dans les églises paroissiales, eucharistie dans les églises monastiques, l'essentiel étant de revivre dans la double célébration de la Parole de Dieu et des sacrements les *maxima redemptionis nostrae mysteria*. Si les lectures de la veillée pascale constituent une ultime catéchèse des candidats au baptême, tout l'ensemble des cantiques, de prière silencieuse, de prières présidentielles dans lequel elles sont insérées, offre beaucoup plus qu'une catéchèse pré-baptismale; il est une actualisation du mystère de l'Alliance. *Comme l'Eucharistie, la Parole est un festin de la communauté : pour nourrir avec profit nos âmes à la table eucharistique, il est bon que nous commencions par alimenter notre foi à la table de la Parole*[10]. C'est ce qu'avaient parfaitement compris les moines du 8^e siècle, qui ne croyaient pas pouvoir accéder par un autre chemin que l'ensemble de la communauté chrétienne à la Pâque du Seigneur.

***

En célébrant les solennités pascales selon l'Ordo des titres romains, les moines francs contemporains de Charlemagne n'innovaient d'ailleurs en rien : ils continuaient à vivre dans l'esprit des générations précédentes. Ils avaient l'exemple des Pères du désert : saint Pakhôme n'invitait-il pas les frères à quitter leur solitude et à se réunir pour fêter la Pâque ? Le Père des cénobites demandait aux supérieurs de veiller à ce que nul ne se dispensât de cette obligation sans une grande nécessité[11].

10. *Directoire pour la pastorale de la Messe*, n° 69.
11. Jérôme, *Praefatio ad Regulam Sancti Pachomii*, n° 7, citée dans Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, livre III, ch. XVI, 1.

En effet, précise la vie copte de saint Pakhôme, *tous les frères se réunissaient à Platoôn pour faire baptiser les catéchumènes*[12]. Les moines égyptiens célébraient ainsi la Pâque dans le cadre d'une vraie liturgie baptismale. Quant aux ascètes urbains, moines et vierges, c'est chaque matin que, selon la description qu'en a laissé Éthérie pour Jérusalem, ils venaient se joindre aux laïcs pour chanter les psaumes sous la direction des prêtres et des diacres en attendant le jour à paraître. Alors arrivait l'évêque pour la prière finale; *après quoi l'évêque sort de derrière les cancels, tous s'approchaient pour lui baiser la main; lui les bénit un à un en sortant et le renvoi a lieu; il fait jour alors*[13]. La veillée de Pâques, dit explicitement Éthérie, ne se distinguait de la vigile quotidienne que par la célébration du baptême et l'oblation de l'eucharistie[14]. C'est donc sous la présidence de l'évêque qu'au 4e siècle l'Église locale unanime, avec ses clercs, ses moines, ses vierges et ses fidèles, se réunissait pour communier au mystère pascal, dans une conscience profonde et une manifestation glorieuse de l'unique Corps du Christ que constitue tout le peuple des baptisés.

Pierre Jounel.

12. *Vie copte de saint Pakhôme*, traduction L. Th. Lefort, Louvain, 1943, p. 211.
13. Éthérie, *Journal de voyage*. Édition Sources chrétiennes, Paris, 1948, p. 191.
14. Éthérie, *ibid.*, pp. 239-241.

A travers les Revues

I

Dom Philipp Hofmeister, bénédictin de Neresheim, a repris toute la question des rapports entre vie monastique et activité pastorale, des origines au XIII[e] siècle[1]. La conclusion de son étude est ferme :

> Déjà les vieux moines orientaux, bien que non prêtres pour la plupart, ont eu dans une large mesure une activité pastorale et influencé la vie des chrétiens et des païens de leur temps, non pas seulement d'une manière indirecte par leur bon exemple, mais directement par l'annonce du message chrétien. Aussi, dans le dévelopepment de notre étude, n'avons-nous pas seulement considéré l'activité sacerdotale du moine; nous avons présupposé que même les moines non prêtres, suivant l'exemple des Pères d'Orient, ont eu souvent une activité d'ordre pastoral. Des études plus poussées sur la vie de tels moines justifieraient sûrement cette conception.
>
> Dès le début, les moines ont également été actifs comme prêtres, surtout il est vrai en cas de besoin. En Orient comme en Occident, ils ont souvent été missionnaires, et ils ont contribué dans une large mesure à l'annonce de l'Évangile et à l'extension du christianisme...
>
> L'histoire du monachisme et de la pastorale jusqu'au XIII[e] siècle montre que du côté de l'Ordre on n'a eu presque aucune hésitation sur la compatibilité entre vie monastique et activité pastorale. Même les congrégations qui servaient un idéal plus liturgique ne sont pas allées jusqu'à écarter la pastorale par principe. Dans toute une série de cas nous avons pu prouver que ces congrégations elles-mêmes ont adopté des activités pastorales lorsque cela semblait indiqué et que la nécessité le réclamait. L'incompatibilité entre monachisme et pastorale ne peut donc se prouver par l'histoire[2].

1. Ph. Hofmeister, *Mönchtum und Seelsorge bis zum 13. Jahrhundert*, dans *Studien und Mittelungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, 65/5 (paru en 1955), pp. 209-273.
2. Pp. 270-271.

Le P. Luyckx montre dans ce numéro la très grande place qu'ont tenue dans la liturge ancienne les communautés monastiques intra-paroissiales. *La Revue Nouvelle* nous montre qu'un appel analogue se fait entendre aussi de notre temps, par exemple dans un jeune institut séculier de Liège, la « communauté du caillou blanc »[3]. Sans doute verrons-nous se multiplier de semblables petits groupes monastiques au sein même de la liturgie paroissiale.

II

Le P. J.-A. Jungmann a illustré d'une manière très heureuse la distinction d'A. Baumstark entre *Ordo monasticus* et *Ordo cathedralis* en étudiant l'*Office matutinal pré-monastique de rite gallo-hispanique au VI^e siècle*[4]. Sans vouloir présenter ici toute l'argumentation de ce savant article, recueillons le témoignage des Homélies de saint Césaire d'Arles († 543) sur l'office du matin dans les paroisses :

> Dans ces homélies, adressées au petit peuple des paysans, des artisans et des marchands, le saint évêque exprime son désir de voir les fidèles assister régulièrement, même en semaine, aux *vigiliae*. (Le contexte indique qu'il s'agit ici de l'office du matin.) Il s'attend à ce qu'ils viennent *ante lucem ad ecclesiam*, surtout à l'époque des nuits longues, lorsqu'ils n'en sont pas empêchés par la maladie. La durée de l'office n'est que d'une demi-heure. Pour ne pas empêcher les gens les plus pauvres ou les artisans d'aller à leur travail, on veillera à ce que l'office se termine toujours à l'heure habituelle, même s'il doit être suivi d'une prédication. Les fidèles se rassemblent principalement pour écouter les lectures; mais on entend bien les voir arriver plus tôt, au moment des nuits d'hiver très longues. Ceci vaut en particulier pour le Carême : *ut ad vigilias maturius surgere studeatis*. Il va de soi qu'ils sont alors invités à consacrer ce temps à *orare vel psallere*, et non pas à du bavardage mondain, par lequel ils empêcheraient d'autres fidèles de *psallere, aut lectiones divinas audire*. Dans l'ensemble, le prédicateur peut louer ses fidèles de venir avec zèle *per totum annum* pour écouter les lectures divines.

3. I. Vrancken, *L'Église en marche : la vocation « monastique » dans le renouveau paroissial*, dans *La Revue Nouvelle*, 26 (1957), pp. 233-241.

4. J.-A. Jungmann, *Die vormonastische morgenhore im gallisch-spanischen raum des 6. Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für katolische theologie*, 78 (1956), pp. 306-333.

D'après sa *Vita* nous voyons que saint Césaire a déployé un grand zèle pour amener son peuple de fidèles à participer à la psalmodie. Outre les psaumes, on mentionne clairement aussi le chant des hymnes qui ne doit pas non plus être abandonné au seul clergé. Nous trouvons dans les homélies une remarque qui correspond à cette assertion : les fidèles, paysans et paysannes inclus, qui savent retenir sans peine des chansons d'amour diaboliques, devraient tout de même apprendre *aliquas antiphonas* et tel ou tel psaume — il mentionne le psaume 50 et le psaume 90 —, et s'en servir plus fréquemment. Saint Césaire mentionne expressément le psaume 50 comme élément fixe des Matines. Les jours où un sermon doit suivre les lectures, il fait réciter ce psaume avant les lectures, tandis que manifestement sa place habituelle est après la lecture. Dans des cas analogues, les *psalmi matutinales* sont également terminés plus tôt, afin que tous puissent quitter l'église à l'heure habituelle. Il s'agit sans doute ici des psaumes alléluiatiques 148-150, pendant lesquels les fidèles sont déjà censés être présents.

L'office du matin commence donc par *orare et psallere*; il n'est pas dit que l'*orare* doive nécessairement précéder le *psallere*. Ailleurs, par exemple, saint Césaire précise que *psallere* est chaque fois suivi de *supplicare*, pendant quoi on se met à genoux ou tout au moins on s'incline. Celui, en effet, qui après la psalmodie omet de prier (*orare*), est comme le paysan qui sèmerait le grain dans son champ, et omettrait de le couvrir et le laisserait en proie aux oiseaux.

Chez saint Césaire, la pièce centrale des Matines se trouve être la lecture; même les fidèles plus tièdes y assistent; saint Césaire y attache une très grande importance; il voudrait que les fidèles s'adonnent à la *lectio divina* non seulement à l'église, mais aussi dans leurs foyers. Le sujet de ces lectures est généralement tiré de l'Écriture Sainte, mais il arrive parfois que l'on lise à l'église, à côté d'autres *lectiones longiores*, des *passiones prolixae*, de sorte que saint Césaire autorise les fidèles que la station debout fatiguerait à s'asseoir par terre. A part la remarque ci-dessus, concernant le *supplicare*, qui doit de manière générale clore la psalmodie, aucune prière spéciale n'est mentionnée pour terminer les Matines. Cette prière finale n'était certainement pas très longue, de sorte qu'elle ne nécessitait pas d'instructions spéciales à l'intention des fidèles. Mais le fait que la lecture elle-même devait être terminée par une prière, allait tellement de soi que saint Césaire le présuppose même dans les cas où il parle de lecture privée.

P. J.

LA PREMIÈRE PRIÈRE LITURGIQUE DANS LE LIVRE DES ACTES

Actes, 4, 23-31 (Ps. 2 et 145)

I. — La prière dans les trois premiers chapitres des Actes

Les premiers chapitres des Actes baignent dans une atmosphère de prière soutenue : au Cénacle, les premiers chrétiens « d'un même cœur *persévéraient dans la prière* avec quelques femmes, dont Marie Mère de Jésus, et avec ses frères » (Act., 1, 14). Pour caractériser cette époque de prière persévérante, les Actes ne nous donnent aucun détail, mais il est permis de penser que les apôtres devaient avoir recours aux formes traditionnelles de la prière juive. C'était, quand ils ne répétaient pas la prière enseignée par Jésus, des passages de l'Ancien Testament, psaumes, prophéties, bénédictions, supplications, qui devaient jaillir du cœur de cette communauté groupée autour de Marie; et la prière ressemblait peut-être aux cantiques du Nouveau Testament : *Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc Dimittis*. Sans nul doute, par la méditation de la Loi, des Prophètes et des Psaumes, ils suivaient l'enseignement du Seigneur qui venait de leur apprendre à y retrouver son visage (Luc, 24, 44-46). Toutefois, nous ne pouvons ici qu'imaginer et supposer, saint Luc ne nous ayant rien dit de la forme qu'avait cette prière au Cénacle.

A propos de l'élection du remplaçant de Judas, nous est rapportée une prière commune plus précise (Act., 1, 24-25), faite non plus dans le secret des cœurs, mais, semble-t-il, à haute voix. Même si elle ne fut pas, en fait, prononcée exactement dans les termes rapportés par saint Luc qui la met sur les lèvres de tous (« *ils firent* cette prière »), telle qu'elle est transcrite, cette prière est bien l'expression d'une demande faite ensemble pour une intention commune très précise. Simple « oraison », elle n'a

pourtant pas encore la structure ni l'ampleur d'une cérémonie liturgique[1].

Plus tard, l'événement de la Pentecôte qui comble l'attente des disciples, bien loin de mettre un terme à la prière de l'Église primitive, ne fait que la stimuler : les trois mille baptisés de la Pentecôte « se montraient assidus aux instructions des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et *aux prières* » (Act., 2, 42). « Tous les jours, d'un même cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple et rompaient le pain dans leurs maisons; ils prenaient leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur. *Ils louaient Dieu* » (Act., 2, 46-47). Les chrétiens suivaient ainsi l'exemple des apôtres : « Pierre et Jean montaient au Temple pour la *prière* de la neuvième heure » (Act., 3, 1). Qu'elles aient lieu au Temple ou dans les maisons particulières, ces prières de louange, quand elles n'étaient pas directement la célébration eucharistique, devaient consister en chants de psaumes, hymnes et cantiques spirituels, aliments de la prière chrétienne que Paul encouragera plus tard dans l'église de Colosses : « Chantez à Dieu dans vos cœurs votre reconnaissance par des psaumes, des hymnes, des cantiques inspirés par l'Esprit » (Col., 3, 16).

Nous ne sommes pas autrement renseignés, par les trois premiers chapitres des Actes, sur la façon dont les premiers chrétiens priaient, sur la façon dont ils utilisaient en chrétiens, « adorateurs en esprit et en vérité », les formes de la prière juive[2]. Mais, avec la guérison du boiteux de la Belle-Porte et le conflit judéo-chrétien qui s'y manifeste, apparaît le premier exemple d'une prière liturgique expressément formulée : prière inspirée des psaumes lus non plus en Juifs de l'Ancienne Alliance, mais en disciples du Christ et en fidèles du Dieu de Jésus-Christ. A ce titre, cette prière présente un intérêt tout par-

1. Cette première oraison où le collège apostolique demande au « Seigneur qui connaît tous les cœurs » (Act., 1, 24), de désigner de Barsabbas ou de Matthias, quel est celui qui a été choisi par Dieu, évoque déjà les « collectes » de nos Missels en « *Deus qui...* ». La communauté primitive, comme aujourd'hui l'Assemblée liturgique, rappelle à Dieu qui il est et lui dit que, parce qu'il est tel, la communauté est sûre de voir sa demande exaucée : Dieu ne peut pas être infidèle à ce qu'il est ni à ce qu'il a dit. Pour ne citer que deux exemples pris dans la liturgie actuelle, les oraisons du vendredi saint, pendant les grandes prières catholiques, comme aussi les prières à Jésus-Christ qui précèdent immédiatement la communion du célébrant pendant la messe romaine, sont bâties sur ce même schéma : on demande à Dieu de réaliser pour nous ce qui est déjà.

2. Cf. Menoud, *La vie de l'Église naissante*, ch. IV : La persévérance dans les prières, pp. 44-51.

ticulier : elle est comme le premier geste liturgique d'une assemblée chrétienne, de l'Église primitive priant en dehors de la célébration eucharistique.

II. — La première prière liturgique de l'Église primitive

Le texte que nous voulons expliquer commence au verset 24 du chapitre 4, mais pour comprendre, autant que faire se peut, la richesse de cette prière, il importe de se souvenir que les premiers mots de ce verset (« A ce récit... ») évoquent pratiquement tout le chapitre quatrième. Il faut donc le relire, non pas en voyant saint Luc rédiger le compte rendu de l'arrestation de Pierre et de Jean, mais en écoutant les deux apôtres qui sortent de prison raconter aux « leurs » « tout ce que les grands-prêtres et les anciens leur avaient dit ». Les « leurs » ne devaient pas écouter d'une oreille distraite ce récit de la première persécution qu'affrontait l'Église[3]. Déjà se réalisait pour eux la promesse que Jésus leur avait faite de la persécution. Déjà ils faisaient l'expérience de ce que Paul devait écrire à Timothée : « Aussi bien, tous ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ Jésus connaîtront la persécution » (2 Tim., 3, 12).

A. Le récit :

Donnons simplement le plan de ce récit en signalant brièvement

3. Dupont (*Revue biblique*, 1955, pp. 45-47) démontre que « les leurs » désigne ici le collège apostolique. Il argumente du fait que, plus que l'ensemble des fidèles, les Douze ont besoin de demander la « hardiesse » pour annoncer la Parole de Dieu (29 et 31) ce qui est le propre de leur ministère et ne caractérise pas proprement le témoignage qu'ont à rendre les autres fidèles. De fait, c'est bien aux apôtres, et non à l'ensemble des fidèles qu'il convient de prier pour obtenir ces miracles qui assureront « leur liberté de langage dans la prédication de la Parole de Dieu. C'est en vertu de la tâche apostolique qui leur a été confiée que les apôtres se sentent les serviteurs de Dieu à un titre tout particulier ». Ce mot de *serviteurs* — nous préférerons dire *servants* — désigne bien les apôtres, mais nous ferons simplement remarquer, ce que Dupont ne signale pas, que ce mot vient sans doute du psaume 2 lui-même. Ceci nous paraît d'autant moins douteux que c'est là un mot rarement utilisé dans les Actes pour désigner les fidèles. On ne le rencontre que deux fois en dehors de ce passage : en 2, 18, dans une citation de Joël, 3, et en 16, 17, sur les lèvres d' « une esclave possédée d'un esprit python ». Le fait que soit cité en Actes, 4, le début du psaume 2 dont le verset 11 dira : « *Servez* le Seigneur », nous permet donc de croire que, dans la prière des apôtres, l'emploi du terme de « servants », peu fréquent par ailleurs est dû à l'influence du psaume.

ment le sujet du conflit qui oppose les Juifs et le « peuple des fidèles » (4, 4; 4, 17; 4, 21).

1. L'arrestation (1-4) : Pierre et Jean sont arrêtés parce que le nombre des fidèles augmente.

2. Le jugement (5-20) :

a) Interrogatoire (5-7) : « Au *nom* de qui avez-vous agi? »

b) Réponse de Pierre « rempli de l'Esprit » (8-12) : « Au *nom* de Jésus-Christ. »

c) Délibération (13-17) : « Défendons-leur avec *menaces* de parler en ce *nom*-là. »

d) Verdict (18) : « Ils interdirent d'enseigner au *nom* de Jésus. »

e) Réponse de Pierre et Jean (19-20) : « Nous ne pouvons pas taire ce que nous avons vu et entendu. »

3. La délivrance « après de nouvelles *menaces* » (21-23).

B. La prière :

Nous distinguons trois temps dans cette prière : une introduction, une récitation du psaume 2 et une lecture chrétienne du psaume.

1. Une introduction. — Elle est elle-même composée d'une invocation, d'un verset de psaume et d'une formule cultuelle.

a) *L'invocation.* La prière est adressée à Dieu à qui la communauté donne le nom de « Maître » (Δέσποτα). Maître ne semble pas désigner ici un personnage qui enseignerait des disciples, mais plutôt le propriétaire, celui qui commande à des serviteurs considérés comme ses sujets. Le Dieu ici invoqué, Maître du « *Serviteur* David » (v. 25 *b* : παῖς) et du « Saint *Serviteur* Jésus » vv. 27 et 30 : παῖς) sera ensuite confessé « *Seigneur* » (v. 29 : κυρίε) par des fidèles qui reconnaissent être ses « *servants* » (v. 29 : δούλοι). *Serviteur* et *servants* évoquent bien des sujets, et en face d'eux le visage d'un Maître qui dirige, d'un propriétaire aux ordres duquel on se plie.

En aucun autre endroit des Actes il n'est fait mention de ce titre de *Maître*. Par contre, deux textes, et deux seulement dans le Nouveau Testament, nous permettent de préciser un peu le sens de cette invocation. Dans l'Évangile selon saint Luc, au début du *Nunc dimittis*, Siméon, juif juste et pieux qui attend la consolation d'Israël, s'appelle lui-même le « *servant* » de Dieu (Luc, 2, 29 : δούλος). Il est resté, tout au long de son attente, à la disposition de son « *Maître* ». « Maintenant », il lui

demande la liberté de se reposer, comme celui qui a fini son temps de service : « Tu peux *laisser aller...* » Dans l'Apocalypse (6, 10), quand Jean voit l'Agneau ouvrir le cinquième Sceau, il entend « les âmes de ceux qui avaient été égorgés à cause de la Parole de Dieu » réclamer justice à leur « *Maître* Saint et Véritable » (Δέσποτα). Ici, nulle mention de servants du Maître, mais, comme dans les Actes, quand l'Église persécutée à cause de la Parole se tourne vers son Dieu, elle invoque en lui son *Maître*, celui à qui elle appartient et qui par conséquent exerce sur elle sa puissance; celui qui peut lui valoir la liberté. L'invocation de l'Église, au moment où le Sanhédrin vient de « *laisser aller* » (Act., 4, 21, 23) ceux qu'il avait arrêtés, rappelle l'invocation de Siméon que le Maître va « *laisser aller* », et évoque déjà la prière des martyrs justifiés au jour du jugement. Le Dieu auquel s'adresse la communauté des servants persécutés pour leur fidélité est celui à qui tout appartient, celui qui peut « *laisser aller* » pour le repos ou le travail : il est le Maître de l'histoire, le Maître d'hier, d'aujourd'hui et de demain.

b) *Un verset de psaume :* « C'est toi qui *as fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent.* » Dans le Psautier, Dieu est fréquemment reconnu comme le Créateur de l'univers et de tout son contenu (cf. par exemple Ps. 88, 12). Mais il n'est pas indifférent de noter que, pour composer une introduction à sa prière liturgique, la communauté, dans la situation très précise où elle se trouve, a choisi un verset du psaume 145 : « Loue, ô mon âme, le Seigneur! », psaume hymnique qui célèbre le règne de Dieu, seul secourable, parce que seul Créateur. Le psaume met en opposition les deux expressions « mettre sa foi dans les princes » et « avoir espoir dans le Seigneur »; le néant des « fils de la glaise » incapables de sauver s'oppose à la grandeur du Dieu-Roi qui, parce qu'il est créateur de tout, « rend justice aux opprimés » et « *laisse aller* les enchaînés ». (Ps. 145, v. 7 : λύει; Act., 4, 21 : ἀπέλυσαν). Extraire du psaume le verset 6, charnière du poème, pour en faire un début de prière signifie que l'on a présent à l'esprit le sens de tout le psaume. Quand l'assemblée commence sa prière par cette acclamation : « C'est toi qui as fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent! », elle reconnaît déjà que ce Dieu, Créateur de tout et à qui tout appartient, est aussi celui qui a guéri le boiteux de la Belle-Porte, celui qui a donné à Pierre et à Jean de répondre à leurs juges avec assurance et celui qui les a délivrés. Elle affirme aussi qu'il vaut mieux mettre sa foi dans le Seigneur plutôt que de se confier aux princes, c'est-à-dire qu'il vaut mieux faire le contraire de ce qui a été ordonné par les sanhédrites. Plus tard, quand Barnabé et Paul soulèveront l'enthousiasme des habitants de Lystres,

après la guérison de « l'homme paralysé des jambes, boiteux de naissance et qui n'avait jamais marché » (Act., 14, 15), c'est avec ce même verset de psaume qu'ils feront remonter au Dieu-Créateur par qui tout se fait, la gloire qui leur est faussement attribuée.

c) *Une formule cultuelle :* « *C'est toi qui as dit par l'Esprit-Saint et par la bouche de notre père David, ton serviteur...* » Par deux fois, nous retrouvons dans les Actes une formule analogue pour introduire une référence à un texte prophétique emprunté soit à David (Act., 1, 16, citant les psaumes 69 et 109), soit à Isaïe (Act., 28, 25, citant Isaïe, 6, 9-10). En reconnaissant l'Esprit comme auteur de l'Écriture, l'assemblée se situe immédiatement sur le plan religieux : elle se rapporte elle-même à la parole de Dieu pour comprendre, à la lumière de la foi, la signification de son histoire; elle en réfère à la volonté de Dieu qui s'est manifestée par la voix de l'Esprit-Saint. Elle n'invente pas tout d'abord sa prière; elle sait que seul l'Esprit, en elle, peut prier; elle a conscience de redire ce que Dieu lui a dit par l'Esprit et les prophètes[4].

L'invocation, le verset du psaume 145 et la formule cultuelle composent ainsi une sorte d'ouverture (on pourrait presque parler d'une antienne), non point banale, mais comme informée par l'attitude religieuse du groupe en prière. Un certain parallélisme littéraire (c'est toi qui as fait... c'est toi qui as dit...) (σὺ ὁ ποιήσας ... ὁ ... εἰπών) n'est pas la conséquence d'une recherche d'équilibre. Il souligne la relation essentielle qu'il y a entre l'agir et le parler de Dieu. Le Maître à qui tout appartient, le Dieu Créateur, est aussi le Dieu qui parle. Son agir et son parler sont inséparables. La communauté des servants invoque le Maître qui œuvre par sa parole, le Maître dont la parole est toujours efficace, le Maître qui se révèle par sa parole et par son œuvre et ainsi manifeste sa Seigneurie.

2. La récitation du psaume 2. — La récitation du psaume constitue le centre de la prière. Nous savions déjà que les premiers chrétiens priaient avec les psaumes, mais nous ne savions pas comment ils les lisaient pour y découvrir le visage de Jésus-Christ. Il nous semble intéressant de nous attarder quelque peu, non pas à commenter ici le psaume pour en expliquer l'emploi liturgique fait par les apôtres, mais à lire attentivement le com-

4. Dans la liturgie eucharistique, au moment de réciter, comme prière authentique de l'Église, la prière apprise par Jésus lui-même, le prêtre emploie une formule d'introduction analogue quand il dit : « Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati, audemus dicere : Pater Noster... »

mentaire constitué par les versets 27 à 31 qui suivent la citation du psaume.

Avant d'en venir à ces versets, on peut cependant se demander si les apôtres réunis autour de Pierre et de Jean ont chanté (ou récité) tout le psaume, ou seulement les deux premiers versets selon ce que rapporte saint Luc. Quand, examinant le texte du psaume dans les LXX et le comparant aux versets 27 à 31 du texte des Actes, on trouve dans l'un et l'autre texte le thème des « servants », on a tendance à penser que tout le poème, dont l'ensemble s'applique parfaitement à la situation actuelle, aura été utilisé pour la prière des apôtres. Saint Luc n'aurait alors rapporté que le début du poème[5]. Quoi qu'il en soit, il est certain que toute la coloration du psaume 2 est présente par ces deux versets à l'esprit du groupe en prière, comme toute la coloration du cantique de la Vierge Marie ou du psaume de pénitence est présente aujourd'hui à l'esprit du chrétien qui dit simplement *Magnificat* ou *Miserere*.

Le psaume 2 est un psaume prophétique et messianique; il dépeint le drame messianique, le combat et la victoire du Roi contre les rois, du Christ contre les princes, du Fils contre les nations. Il se termine par un appel à la conversion (vv. 10-11), des menaces (v. 12 *ab*) et, encore que ceci puisse être une addition qui fasse inclusion avec le début du psaume 1, une exclamation de bonheur à l'adresse de celui qui se confie en Dieu (v. 12 *c*). Il n'est pas besoin d'autres précisions pour comprendre et justifier, au moment du conflit où elle se trouve engagée, le choix de ce psaume pour la prière de la communauté liturgique.

3. LA LECTURE CHRÉTIENNE DU PSAUME : PRIÈRE DANS LA VÉRITÉ ET DANS L'ACTUALITÉ (VV. 27-31).

Le passage qui suit immédiatement les deux versets du psaume se présente encore comme une prière; il est écrit dans le style de la prière; l'assemblée s'adresse à Dieu, et non au Christ : « Ton Saint Serviteur », « ta main », « ton conseil », « considère », « donne », « étends la main ». Le texte lui-même nous invite à considérer deux moments dans cette prière chrétienne faite à partir du psaume : d'abord une *méditation sur la vérité* (« en vérité », ἐπ' ἀληθείας) du psaume, c'est-à-dire sur le

5. On aurait alors ici une notation qui se rapprocherait de la façon dont sont notés actuellement dans les missels de la messe romaine les psaumes d'introït : seuls les premiers versets du psaume suivent ceux qui ont été choisis pour composer l'antienne; et ceci ne veut pas dire que tout le psaume, ou du moins une aussi grande partie qu'il était nécessaire, n'ait pas été utilisée initialement pendant le processionnal d'entrée.

Christ reconnu dans le psaume (vv. 27-28); ensuite une *supplication à propos de l'actualité* (« et maintenant », καὶ τὰ νῦν) du psaume, c'est-à-dire pour l'*Église* (vv. 29-30).

a) *La méditation sur la vérité du psaume : le Christ.*

Il s'agit en quelque sorte d'un commentaire prié du psaume qui vient d'être récité. L'assemblée reconnaît dans le Christ l'accomplissement en vérité de la prophétie du psaume. Elle improvise sa méditation en reprenant des mots importants employés par le psalmiste; elle les applique à l'événement historique de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Elle confesse que le Dieu créateur et secourable, glorifié dans le chant d'antienne, est, dans le conflit qui oppose Jésus et les Juifs, le seul Maître de l'histoire, celui qui avait parlé par l'Esprit et par la bouche de David.

Le psaume disait : « Les princes se sont *ligués* » (v. 2 : συνήχθησαν); la prière reprend le même mot de *ligue* (v. 27 *a* : συνήχθησαν). « Contre son *Oint* » (κατὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ), disait le psaume au verset 2; la prière transpose : « *ton Oint* » (v. 27 : ὃν ἔχρισας). Les *nations* (ἔθνη) et les *peuples* (λαοί) dont il était question dans le psaume se retrouvent dans la méditation, mais alors que dans le psaume messianique les personnages étaient indéterminés, ils ont maintenant, dans la lecture chrétienne faite en vérité, une détermination et un visage : les peuples et les nations deviennent « les *nations* et les *peuples d'Israël* »; les rois et les princes s'appellent « *Hérode* et *Ponce Pilate* »; la terre où les rois se sont levés contre Dieu s'appelle « *cette ville* », Jérusalem; l'Oint du Seigneur a désormais les traits définitifs du « *Saint Serviteur Jésus* ».

b) *La supplication à propos de l'actualité du psaume : l'Église.*

Après la méditation du mystère du Christ dont elle a été le témoin, l'assemblée liturgique, s'adressant encore au Père, non plus appelé « *Maître* », mais « *Seigneur* », supplie pour le présent : « Et maintenant[6]... » Pour demander la force de faire ce

6. On lit au verset 10 du psaume 2 une expression analogue à ce début d'oraison : « *Maintenant*, rois, comprenez... » Mais il ne semble pas qu'il y ait eu, en ce point, influence de la lecture du psaume sur la composition de la prière dans les Actes. Il est plus normal d'envisager une influence des formes traditionnelles de la prière juive. En effet, le « *Et maintenant* » des Actes est une formule assez fréquente dans les prières de l'Ancien Testament, au moment où l'on passe de l'exposé des grandeurs et des titres de Dieu à la démarche précise

qui a été interdit par les autorités, la communauté retrouve spontanément les mots du récit de Pierre et de Jean :

— « Considère leurs *menaces* » (τὰς ἀπειλὰς αὐτῶν) rappelle les mots rapportés par les deux apôtres : « Défendons-leur avec *menaces* » (ἀπειλησώμεθα) et « après de nouvelles *menaces* » (προσαπειλησάμενοι), en même temps que sont évoqués les complots des rois de la terre dont il est question dans le psaume 2.

— « Donne à tes servants d'*annoncer la parole* » (δουλοῖς... λαλεῖν τὸν λογόν σου) rappelle la décision des juges : « Défendons-leur de parler » (λαλεῖν) et les protestations des deux apôtres après le verdict : « Nous ne pouvons pas ne pas *parler* » (λαλεῖν).

— « Avec une parfaite *assurance* » (μετὰ παρρησίας πάσης) rappelle leur « *assurance* » signalée au verset 13 (παρρησίαν).

— « Guérisons, *signes* et prodiges » (ἴασιν, σημεῖα, τέρατα) rappelle le « *signe* » (σημεῖον) qui, au verset 16, était à la fois évidence pour les habitants de Jérusalem et embarras pour les sanhédrites.

— « Par le *nom* de *ton Saint Serviteur Jésus* » (διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ), rappelle la délibération des juges : « Ne plus parler à qui que ce soit en ce *nom-là* » (ἐπὶ τῷ ὀνόματι) et leur verdict : « Ils interdirent d'enseigner au *nom* de Jésus » (ἐπὶ τῷ ὀνόματι τ. Ἰησοῦ); est évoquée aussi l'explication du psaume donnée au verset 27 : « Contre *ton Saint Serviteur Jésus* » (ἐπὶ τ. ἅγιον παῖδα σου Ἰησοῦν).

Ainsi, le groupe des apôtres supplie Dieu en prenant à son compte les versets 7 à 9 du psaume 2; il se voit, de par l'identité de situation, le bénéficiaire de l'oracle : « Tu es mon Fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré. » La petite communauté des Douze, engendrée à l'aujourd'hui de la Pentecôte, s'appuie sur la promesse faite au serviteur David, image du Christ Jésus dont elle est le corps :

qu'on vient faire, au moment où l'on passe de la méditation des gestes de Dieu pour son peuple et des événements de l'histoire à la prière de demande proprement dite (cf. 1 Rois, 8, 25; Néh., 9, 32; Tob., 3, 3; 2 Par., 6, 17; 2 Mac., 14, 36; 15, 23; Esth., 13, 15; Is., 37, 20, etc.). Il est intéressant de noter que la première prière chrétienne a gardé ce trait caractéristique de la prière juive. Ce n'est d'ailleurs pas le seul; la prière d'Ézéchias (Isaïe, 37, 15-20) ressemble fort, pour sa structure, à la prière que nous étudions ici : « Yahvé des armées... *c'est toi qui as fait les cieux et la terre... Il est vrai*, Yahvé, que les rois... *Et maintenant*, Yahvé, notre Dieu, *sauve-nous...* » La prière des Actes est bien de ce type. Par contre le « maintenant » du psaume 2 ne se range point dans cette série. Alors que dans les Actes il s'agit d'une prière, dans le psaume 2 il s'agit d'un oracle : c'est Dieu qui, par la voix du psalmiste, s'adresse à ses adversaires. Les perspectives sont toutes différentes.

Demande et je te lègue les nations,
Je te soumets les lointains de la terre.
Tu les briseras avec un sceptre de fer
Et comme vase de potier les fracasseras » (Ps. 2, 8-9).

En mettant en évidence dans le texte de cette première prière liturgique les mots pris soit au *psaume* 2, soit au *récit* des apôtres, on se rendra compte de la manière dont est faite cette improvisation :

Oui, c'est bien *une ligue* qu'Hérode et Ponce-Pilate, ainsi que *les nations* et *les peuples* d'Israël *ont formée* dans cette ville contre *ton Saint Serviteur Jésus, ton Oint,* accomplissant ainsi tout ce que *ta main* et ton conseil avaient arrêté d'avance.

Et maintenant, *Seigneur,* considère *leurs menaces* et donne à tes *serviteurs d'annoncer ta parole* avec une parfaite *assurance*; étends *ta main* pour qu'il se fasse des guérisons, *signes* et prodiges, par *le Nom* de *ton Saint Serviteur Jésus.*

On notera en outre l'importance que prennent les expressions deux fois employées, une fois dans chaque partie de la prière : « *ta main* » et « *ton Saint Serviteur Jésus* ». Cette « main » de Dieu est celle par qui tout à été fait, « ciel, terre et mer ». Elle est aussi celle qui accomplit tout ce qui avait été arrêté d'avance (28). Elle transcende l'histoire; elle s'est révélée comme immanente à l'histoire par la médiation du Christ, « persécuté et glorifié » (2, 23; 3, 18). La communauté demande à son Seigneur d'étendre cette main, dans un geste de protection et de puissance qui renouvellera pour son Église persécutée les miracles qu'il fit lors de l'Exode de son peuple captif (Ex., 3, 20; Ps. 135, 12). La main de Dieu continuera alors à manifester son immanence à l'histoire par la médiation d'une Église persécutée pour le Nom de Jésus, sauvée par le Nom de Jésus, au sein de laquelle les apôtres agiront au Nom de Jésus. Celui qui était le centre de la persécution, « le Saint Serviteur Jésus », devient celui par le Nom de qui se construit l'Église. Celui qui était la « pierre rejetée des bâtisseurs » devient « pierre d'angle » (Act., 4, 11). Celui qui devrait être objet de scandale devient source d'assurance.

c) *Caractères de cette prière liturgique.*

Il est possible que le psalmiste, en composant ce poème, ait célébré un Roi contemporain à qui Dieu avait donné la victoire. Il est possible aussi que les Juifs, chantant ce psaume au Temple, aient gardé le souvenir d'un événement historique précis, d'un nom de roi, d'un lieu et d'une date. Mais quand le psaume, de

prière juive, devient prière chrétienne, la référence au fait historique-profane, antérieur à la rédaction du psaume et occasion de sa rédaction, disparaît devant la référence au fait historique-religieux, à la fois antérieur et postérieur au psaume : le fait Jésus-Christ et son Église, vérité et actualité du psaume.

Ainsi, sous le choc d'événements récents dont elle vient d'être informée, la communauté chrétienne se met en prière. Elle renvoie à Dieu sa propre Parole; elle le met, pour ainsi dire, en face de lui-même; elle lui parle avec ses propres paroles de Dieu. A partir du quotidien, elle médite l'événement de la mort et de la résurrection du Christ (cf. ce que dit Pierre en 4, 10). Ce qu'elle vient de vivre lui permet de pénétrer plus avant dans le mystère du Christ. Le quotidien la renvoie à l'Écriture. Elle compare l'Écriture et l'événement Jésus. Elle interprète l'Écriture « en vérité ».

La communauté ne fait pas une *lecture gratuite du psaume* qu'elle transposerait en termes chrétiens, comme si, n'osant se détacher de ses formules traditionnelles, elle voulait ajouter une signification nouvelle à un texte qui nourrissait sa piété juive. Elle ne fait pas un exercice de traduction, forçant les mots du psaume pour y découvrir le visage de Jésus. Pour comprendre sa propre situation d'Église persécutée, elle contemple la persécution subie par le Christ, et elle s'appuie avec ironie sur la vanité de cette persécution pour affronter la persécution où elle est engagée. Le scandale de la croix aboutissant au mystère de Jésus Oint du Seigneur est la seule lumière pour l'Église qui se voit crucifiée alors qu'elle se sait la servante du Seigneur. Elle lit dans l'événement de sa propre persécution le mystère de Dieu, tel qu'il était accompli dans l'événement de la révolte contre Jésus, tel qu'il avait été annoncé dans le psaume 2. Parce que, dans le mystère de l'humiliation et de l'exaltation — persécution et onction — de Jésus s'est accomplie l'annonce prophétique contenue dans le psaume 2, elle peut affirmer que la révélation du même mystère de Dieu se continue en elle. Le mystère de Dieu révélé en Jésus se révèle encore dans son Église.

La communauté ne fait pas une *quelconque prière de supplication*. Parce qu'elle sait que le mystère de Dieu en Jésus continue de se révéler en elle qui est le visage actuel de Jésus, elle demande que Dieu agisse pour elle, le groupe des servants, comme il a agi pour son Fils, le Saint Serviteur. Il est normal alors qu'elle utilise dans sa prière les mots mêmes du psaume qui annonçait l'événement de la persécution de Jésus, les mots qui décrivent sa propre persécution, un langage extrêmement concret qui tient compte des circonstances dramatiques de l'actualité. Elle n'a certes aucun souci littéraire en agissant ainsi.

C'est l'identité de situation qui la contraint de s'adresser à Dieu avec des mots qui témoignent de l'intelligence que lui donne l'Esprit du mystère de Dieu en Jésus-Christ et du mystère de Dieu en elle-même.

Cette intelligence dans l'Esprit commande son attitude de prière : elle se modèle sur l'attitude de Jésus-Christ lui-même. Elle ne demande pas la fin des persécutions; elle demande que, soutenue par des miracles, son assurance dans la persécution témoigne de la puissance de la main de Dieu, comme la Passion de Jésus témoigne finalement de la puissance de Celui dont la main et le conseil avaient tout arrêté d'avance. La dérision, l'épouvante, la crainte et l'effroi dont parlait le psaume 2 sont désormais pour les grands-prêtres (Actes, 4, 2, 13, 14 *b*, 15, 19, 21; 5, 17-26, 33, 40-42), alors que l'assurance (4, 31), fruit de cette prière, est pour ceux qui « s'abritent en Dieu » (Ps. 2, 12).

Cette première prière liturgique, témoin du passage de la prière juive à la prière chrétienne, peut se réduire, pour sa forme, au schéma suivant :

— Récit de l'actualité.
— Antienne et Psaume.
— Méditation chrétienne et oraison ecclésiale.

Mais les choses se sont-elles exactement passées comme les a rapportées saint Luc? Cette prière commune est-elle vraiment une prière faite d'une seule voix, comme semble l'affirmer saint Luc qui écrit : « *Tous*, d'un même cœur, *élevèrent la voix* vers Dieu »? Il n'y a pas de difficulté à ce qu'une assemblée liturgique, même nombreuse, sur l'indication d'un de ses membres chargé de la direction de la prière, récite (ou chante) ainsi une antienne (verset de psaume et formule cultuelle), puis un psaume. Mais il est plus difficile de se représenter la même communauté, même réduite à douze, continuer, d'un même cœur et d'une même voix, à improviser le commentaire prié et la supplication qui suivent. On est vraisemblablement plus proche de la vérité en attribuant cette improvisation à l'un des membres de l'assemblée. Rien n'indique que ce soit Pierre ou Jean[7]. Luc l'aurait sans doute mentionné comme il avait auparavant mentionné leur rôle particulier. Mais il reste vrai que celui qui fait cette improvisation la fait de telle sorte qu'elle apparaît en vérité, à ceux qui prennent part à la prière, comme étant la prière de l'ensemble (cf. v. 31 : « *leur* prière achevée »). Celui qui, dans l'assemblée, interprète l'Écriture ne le fait pas en son propre nom, mais au nom de l'Église; c'est l'Église qui par lui

7. Cf. Menoud, *op. cit.*, p. 46 : « Sans doute un seul, vraisemblablement Pierre, a prononcé les mots au nom de tous... »

lit le texte sacré pour y découvrir la vérité et l'actualité du mystère du Christ. Celui qui supplie prie au nom de tous; sa voix est la voix de la communauté. N'est-ce pas là cette méditation faite par l'Esprit lui-même à l'intérieur de l'Église où l'Esprit « apprend toutes choses » à ceux qui y lisent à la fois l'Écriture et le langage de Dieu par l'actualité? N'est-ce pas là la prière faite « au nom de Jésus », cette prière qui est assurée de son efficacité?

d) *Le verset 31 : conclusion-inclusion.*

Le verset 31 ne fait pas partie de la prière. Verset narratif, il est la conclusion de tout le passage. Il est plus qu'une conclusion pourtant, car il montre comment la prière est immédiatement exaucée et comment le geste liturgique s'oriente immédiatement, selon le sens de la prière, vers l'activité apostolique : le ministère de la Parole.

Dans ce verset, nous retrouvons à la fois les thèmes ébauchés dans l'introduction de la prière et le thème central de la supplication.

L'antienne invoquait le Dieu Créateur, Maître du ciel et de la terre. Le verset 31 fait allusion à une théophanie où le *tremblement* (ἐσαλεύθη), signe de la seigneurie de Dieu sur la terre, est signe de sa présence actuelle au milieu de son peuple dont il est le juge et le libérateur[8]. A la supplication de l'assemblée : « Étends ta main pour qu'il se fasse des guérisons, signes et prodiges... » (v. 30), Dieu répond immédiatement par le signe du *tremblement*.

La formule cultuelle qui introduisait le psaume 2 confessait que l'*Esprit* était l'auteur de la prophétie annonçant la vaine persécution contre le Messie. Par la bouche de David, c'était l'*Esprit* qui avait parlé. Le verset 31 note comment ce même *Esprit* pousse les apôtres qui viennent de le recevoir à annoncer avec *assurance* la Parole de Dieu. A la supplication de l'assemblée : « Donne à tes servants d'annoncer la Parole avec une parfaite *assurance* » (v. 29), Dieu répond par l'effusion de l'*Esprit*, source de l'*assurance* dans le ministère de la Parole.

Dieu répond donc à la fois par le *tremblement* et par le ministère plein d'*assurance* des apôtres.

8. C'est un thème important du Psautier. Le tremblement de terre est souvent en rapport avec le thème du jugement de Dieu et de la délivrance de son peuple (cf. Ps. 81, 5; 95, 9-11) dans un contexte qui évoque les souvenirs de l'Exode (cf. Ps. 17, 8; 76, 19; 113, 7). On retrouve une théophanie analogue, avec tremblement de terre et libération des prisonniers en Actes, 16, 26.

L'allusion au Dieu Créateur, Maître du monde (24 *b* et 31 *a*), la mention de l'Esprit Saint (25 *a* et 31 *b*) qui a parlé par la bouche de David et va parler par la bouche des apôtres (25 *a* et 31 *c*), constituent deux thèmes qui se trouvent à la fois dans l'introduction à la prière et dans le verset de conclusion pour former une double inclusion. Mais ce n'est pourtant pas retour au point de départ. Il y a, de par la réponse de Dieu, passage de la prière à l'action. De la prière qui était, dans l'Esprit, méditation de la Parole de Dieu et de son activité historique dans le Christ, la communauté passe à une action qui est fruit de l'Esprit, assurance en la seigneurie du Maître de l'histoire, prédication de la Parole de Dieu.

III. — Influence de cette première prière liturgique sur la tradition chrétienne

Nous ne trouvons pas dans les Actes d'autres exemples d'une prière liturgique aussi détaillée. Mais cela ne veut pas dire que ce genre de prière communautaire n'ait pas été employé d'autres fois dans la primitive Église, car il est clair que « le livre des Actes ne peut pas tout dire; il ne retrace, à titre d'exemples, que quelques scènes de la vie de l'Église naissante[9] », et sans doute peut-on, à bon droit, penser que les réunions de prière dont il est parlé dans les Actes (5, 42; 6, 6; 12, 12; 13, 5, etc.) étaient bâties sur un schéma analogue.

Toujours est-il que cette liturgie primitive semble bien avoir marqué la prière de l'Église, comme en témoignent les messes les plus anciennes de notre missel et surtout les psautiers avec collectes très répandus dans le haut moyen âge.

Dans le missel, après le psaume qui, aux messes des Quatre-Temps et de vigiles, suit l'Écriture et en est comme une première méditation, l'oraison, toujours la même pour chaque lecture, reste généralement dans la ligne du psaume qui vient d'être lu, mais elle ne reprend pas expressément les mots les plus marquants du psaume. La seule collecte qui soit bâtie avec les mots même du psaume qui l'a précédée est, comme le note Dom Louis Brou[10], « celle qui suit le trait *sicut cervus* de la procession aux fonts le samedi saint :

9. Cf. Menoud, *op. cit.*, p. 47.

10. Dom Louis Brou, *The Psalter Collects*, Henry Bradshaw Society, n° 83, Londres, 1949. Le présent exemple est cité p. 16. — Cf. aussi *Bible et Vie chrétienne*, n° 10. L. Bouyer, « Les Psaumes dans la prière chrétienne », article qui nous a incité à consulter Dom Louis Brou.

Omnipotens Sempiterne Deus, respice propitius ad devotionem populi renascentis qui *sicut cervus, aquarum* tuarum *expetit fontem...*, etc.

Dans les messes qui utilisent le psaume 2, nous n'avons aucun exemple de collecte psalmique composée selon le même principe [11].

Beaucoup plus riches sont les psautiers où une ou plusieurs collectes notées après chaque psaume, souvent différentes d'un psautier à l'autre, plus proches du vocabulaire du psaume, sont comme une interprétation chrétienne du poème juif. Les deux exemples que nous citons ici de collectes après le psaume 2 sont extraites de deux psautiers différents.

Dans le *Breviarium Gothicum*, à matines du lundi après l'octave de l'Épiphanie, le psaume 2 est suivi de cette belle oraison. (Les mots transcrits en capitales se retrouvent à la fois dans l'oraison et dans le psaume lu dans un psautier espagnol [12]) :

Servientes tibi Domine in timore ob metum judicii, exultantes cum tremore ob fiduciam spei, doce nos apprehendere disciplinam qua, judicantes terram corporis nostri veteris hominis, figulum confringamus; et exterioris terrae purgamenta calcemus : ac secundum Cœlestis imaginem Hominis reformati, in hereditatem tuam servitute humili, et in possessionem tuam cultu perpeti transferamur. Amen [13].

Dans son *Expositio Psalmorum*, saint Bruno de Wurzbourg termine le commentaire du psaume 2, lu dans le psautier romain [14], par cette oraison, plus courte que la précédente et moins lyrique :

Disrumpe, Domine, nostrorum vincula peccatorum ut jugo tuae servitutis innexi, valeamus tibi cum timore et reverentia famulari. Per D.N.J.C. [15].

Nous ne voulons pas donner ici une traduction parfaitement fidèle à l'original latin (qu'il faudrait d'abord établir minutieusement), mais plutôt rendre compte de ce que donnerait la for-

11. On peut noter que le *Pater*, dont il a été parlé plus haut à cause de la formule cultuelle qui l'introduit dans la prière eucharistique, est suivi d'une oraison qui prend appui sur les mots même de la fin du *Pater* : « sed *libera nos a malo* » — « *Libera nos* Domine *ab* omnibus *malis*... »

12. Dom Louis Brou, *op. cit.*, p. 18.

13. Migne, P. L., 86, col. 95.

14. Dom Louis Brou, *op. cit.*, pp. 18, 53, 54.

15. Migne, P. L., 142, col. 54.

mation de collectes du même style après une récitation liturgique d'un psaume cité selon une version française, par exemple selon le psautier de la Bible de Jérusalem. En essayant de ne pas trop nous éloigner du texte des collectes, espagnole et romaine, et en reprenant les mots tels qu'ils ont été traduits dans le psautier, nous aurions cette double prière (les références entre parenthèses indiquant de quel verset du psaume viennent les mots transcrits en lettres capitales) :

> Nous qui te SERVONS (11 *a*), SEIGNEUR, AVEC CRAINTE (11 *a*) dans la peur du JUGEMENT (10 *b*) et te RENDONS HOMMAGE EN TREMBLANT (11 *b*) dans la confiance qui vient de l'espérance, INSTRUIS-NOUS (10 *b*) pour que, devenus JUGES DE LA TERRE (10 *b*) dont est formé notre corps, nous FRACASSIONS (9 *b*) le POTIER (9 *b*) du vieil homme et foulions au pied les déchets du monde extérieur : ainsi, recréés à l'image de l'homme céleste, en te SERVANT (11 *a*) humblement et te célébrant sans trêve, nous serons transportés dans ton HÉRITAGE (8 *a* : léguer) et ton DOMAINE (8 *b* : soumettre).
>
> BRISE (3 *a*), SEIGNEUR, LES ENTRAVES (3 *a*) de nos péchés afin que, soumis au JOUG (3 *b*) de ton SERVICE (11 *a*), nous soyons en état de t'obéir avec CRAINTE (11 *a*) et respect. Par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Il est difficile, en lisant de telles collectes, de ne pas songer à la première prière liturgique du livre des Actes. Là où les apôtres ont cherché une lecture historique et christologique, dans une prière objective et ecclésiale, le haut moyen âge tentait une transposition plus individuelle et ascétique, dans une prière plus subjective et psychologique. Il y a certes plus dans la prière inspirée du chapitre 4 des Actes, mais les collectes des psautiers sont bien dans la même tradition de prière.

Pourquoi ne pas essayer de lui rendre aujourd'hui toute sa valeur ? Les apôtres ont donné le départ à tout un mouvement qui semble s'être éteint avec l'apparition de la *Regula Benedicti*[16], mais qu'il peut être opportun de ranimer. Les psaumes, même chantés en langue populaire, ont besoin — c'est ce que font les apôtres — d'un commentaire chrétien qui aide à la prière, individuelle ou communautaire. Les collectes du missel ont actuellement un texte fixé pour chaque office. Sans prendre appui directement sur le vocabulaire du psaume et sans être formellement en relation avec lui, elles ont leur grandeur. Mais il reste possible, pour des célébrations liturgiques autres que l'Eucharistie, d'utiliser avec une grande liberté le schéma de prière

16. Dom Louis BROU, *op. cit.*, pp. 14-15.

mis en place par la primitive Église sous l'action de l'Esprit Saint.

Évidemment, il ne peut s'agir d'appliquer mécaniquement une formule liturgique toute faite. Ce serait un pénible formalisme. En s'inspirant de ce schéma de prière, on peut et on doit échapper à une simple recherche littéraire. D'ailleurs, plus que les seules collectes des psautiers, c'est la prière liturgique des Actes qui devrait servir de modèle. Il faut choisir un psaume et une antienne qui conviennent à la situation religieuse de la communauté. La situation de l'Église doit commander ce choix. Tel poème conviendra à un temps de joie et d'action de grâce, tel autre à un temps de pénitence et d'épreuve. La méditation qui suivra sera une contemplation du mystère de Dieu annoncé par le poème inspiré, vécu par Jésus-Christ, continué aujourd'hui dans tel événement particulier qui intéresse l'Église. Ainsi faite, en vérité, cette contemplation reprendra comme tout naturellement le vocabulaire spécifique du psaume. Enfin, la prière pour l'Église, prière de supplication ou d'action de grâce, doit être l'expression des préoccupations très actuelles de la communauté. Bien loin de pousser les fidèles à s'évader par un langage plus ou moins mystérieux et mystificateur, hors des réalités quotidiennes, dans un liturgisme esthétique, elle doit leur permettre d'assumer, dans la lumière actuelle du Christ et au sein de l'Église, la gravité et la valeur de leur existence tout entière. Elle doit leur permettre de dire au Seigneur, avec des mots de tous les jours, leur engagement dans la foi à vivre la plénitude du mystère de Dieu dans son Église. Ainsi faite, en vérité, cette prière utilisera tout naturellement le vocabulaire du psaume et le langage de l'homme moderne.

Les chrétiens n'ont-ils pas besoin de prier ainsi pour comprendre que l'Église née à la Pentecôte n'est pas morte avec le dernier apôtre ? Il leur sera alors possible de voir de leurs yeux se réaliser chaque jour l'œuvre de Dieu pour son peuple : la vie de l'Église continue, dans les actes des chrétiens, les Actes des Apôtres.

Didier Rimaud, S. J.

VALEUR PAROISSIALE DU DIRECTOIRE DE LA MESSE

La première partie de ce cahier a montré, en référence à l'histoire, qu'il ne faut pas confondre liturgie monastique et liturgie paroissiale. Une telle distinction est certainement éclairante pour l'esprit et elle doit rendre service en nous délivrant de bien des blocages paralysants. Mais, dira peut-être le « curé moyen », quelles conséquences pratiques pourrons-nous tirer *aujourd'hui* de cette distinction ? Elle nous signale en gros, peut-être, ce qu'il ne faut pas faire. Comment savoir ce qu'il faut faire, positivement ?

Il nous semble que cette question reçoit sa réponse des nombreux directoires qui viennent de paraître récemment[1]. Avant même d'en examiner le contenu, nous pouvons méditer utilement sur les leçons que comporte le simple fait de ces publications sans précédent.

1. *A messa, figlioli!* (A la messe, mes enfants !), directoire pour la messe basse de S. Ém. le cardinal Lercaro, Bologne, 1955 (nous en avons donné d'abondants extraits dans les *Notes de Pastorale liturgique*, n° 8); S. Exc. Mgr Charrière, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg (dans la *Semaine catholique de la Suisse Romande*, juin 1956); *Directoire pour la pastorale de la messe à l'usage des diocèses de France* (éd. Bonne Presse et Fleurus, Paris; Notre-Dame, Coutances, 1956). Sur les récents directoires belges, voir l'article de M. Martimort, ci-dessous, p. 125.

Commentaires dans : *Paroisse et Liturgie*, 1957, n° 3, par Dom Thierry Maertens; *Les Questions liturgiques et paroissiales*, 1957, n° 2, par Dom Anselme Robeyns; *L'Ami du Clergé* du 19 septembre 1957, par M. Marcel Noirot; *L'Union* d'avril 1957, par Georges Michonneau. Ce dernier commentaire est d'un loyal optimisme pastoral qui, émanant de ce pionnier plein de hardiesse et de réalisme qu'est M. Michonneau, mériterait d'être cité tout entier. On voudra bien s'y reporter.

I. — L'existence de directoires liturgiques

Si la liturgie n'était qu'un cérémonial sacré, qu'un culte théocentrique, réglé par un juridisme rigoureux, on ne voit pas bien à quoi pourraient servir un directoire national, et plus encore cette pluralité de directoires parus en divers diocèses et en divers pays.

La liturgie ne devrait-elle pas être réglée par une législation impérative et universelle, qui ne laisse place à aucune variété d'interprétation et d'adaptation ? Les rubriques contenues dans les livres officiels de l'Église, les prescriptions du code de Droit canonique, les décisions de la Sacrée Congrégation des Rites ne forment-elles pas une réglementation capable de dirimer toutes les difficultés et d'aboutir, pour toutes les églises soumises au rite latin, à une exécution liturgique d'autant plus parfaite qu'elle sera plus uniforme ? A la rigueur, parce qu'il est difficile à chacun de connaître et d'ordonner tous ces éléments dispersés dans des documents divers, il pourrait être utile de les rassembler dans un *corpus*, dans une sorte de *memento*, valable pour l'Église universelle. Cependant les directoires ne sont pas cela. Leur nom le suggère déjà. Leur pluralité, et la diversité qu'il n'est pas difficile de relever entre eux, nous montrent bien qu'on ne peut les enfermer dans ce juridisme abstrait.

D'ailleurs ces directoires ne sont pas l'œuvre de « liturgistes », experts en législation cérémonielle, mais d'évêques, c'est-à-dire de pasteurs légiférant pour leur propre peuple. Et ceci est vrai même pour le directoire dit « national » des évêques de France. D'abord parce qu'il a pour source des directoires diocésains au nombre d'une trentaine, promulgués antérieurement par autant d'évêques pour leur Église particulière. Ensuite parce que, dans chaque diocèse, ce directoire dit « national » entre en vigueur lorsqu'il est promulgué par l'évêque propre — seule autorité exécutive et législative, avec le pape, pour son diocèse — qui peut l'assortir de précisions complémentaires.

C'est l'encyclique *Mediator Dei* qui a rendu ces directoires possibles, et même qui les a suscités. Elle a éliminé définitivement les définitions étroitement légalistes et cérémonielles de la liturgie, et les définitions qu'elle y a substituées montrent son caractère à la fois théocentrique et pastoral. Elle a donné comme objectif au renouveau liturgique d'assurer la participation des fidèles à la célébration. Par suite elle a montré que la valeur de tel ou tel moyen de célébration ne pouvait pas être jugée abstraitement, mais compte tenu du niveau de culture des divers pays et des divers milieux, favorisant ainsi un pluralisme

que certains auraient cru incompatible avec l'unité de la liturgie romaine. Enfin elle a prescrit la constitution et le fonctionnement de commissions liturgiques diocésaines qui seraient inutiles si la pastorale liturgique ne consistait qu'en une application aveugle et uniforme de règles universelles.

A lire cette encyclique, lors de sa parution, on aurait pu croire qu'elle laissait les évêques réduits au rôle de surveillants chargés seulement de contrôler, dans leur diocèse, l'obéissance aux règles promulguées exclusivement par le Saint-Siège. En fait, parce que l'encyclique promouvait une pastorale liturgique, l'activité des évêques s'est montrée beaucoup plus différenciée, beaucoup plus libre dans l'adaptation aux cas locaux. Et le Saint-Siège lui-même a tenu compte désormais, en promulguant des réformes universelles — comme celles de la vigile pascale, puis de la semaine sainte —, d'expériences particulières dont les épiscopats avaient fait état dans leurs pétitions; il a demandé aux ordinaires leurs rapports sur les fruits procurés par les réformes; il a tenu compte de leurs requêtes pour aménager ces réformes sur divers points de détail (par exemple en élargissant l'horaire primitivement établi pour les offices du jeudi et du vendredi saints); il a pris soin de consulter les ordinaires sur la future réforme du bréviaire; enfin, il a loué en termes particulièrement chaleureux le directoire des évêques de France pour la pastorale de la Messe.

II. — Savoir lire les directoires

Mais ce n'est pas tout que d'avoir des directoires, aussi perfectionnés et utiles que l'on voudra. Il faut aussi savoir les lire. Et ici on nous permettra d'énumérer quelques exemples réels concernant le directoire des évêques français, exemples recueillis ces derniers mois en divers endroits et qui montreront comment un directoire peut être rendu inutile, ou même être complètement déformé par une lecture qui en fausse le sens.

Et d'abord il faut commencer par *le lire*. Des curés nous ont dit qu'ils préféraient ignorer un document dont ils savaient d'avance — par quelle révélation ? — qu'il n'avait pour but que d'arrêter tout effort pastoral et toute volonté d'adaptation. Ce préjugé défavorable aurait dû être contrôlé par une lecture complète, qui l'aurait probablement détruit. Car le refus de lire le directoire s'explique souvent par la manière désagréable dont certains l'ont présenté, qui prétendaient l'avoir lu et s'étaient contentés en réalité d'y chercher une réponse à leurs questions personnelles. Tel ce curé d'une grande ville qui fit cette déclaration à ses paroissiens : « Mes frères, nos évêques viennent de

promulguer un document particulièrement important. Il vous suffira de retenir ces trois points : Premièrement, il est interdit aux femmes d'entrer dans les églises la tête nue. Deuxièmement, il est interdit de réciter le canon à haute voix. Troisièmement, il est interdit de communier debout. » Il est vrai que ces trois points sont touchés dans le directoire. Mais c'est caricaturer celui-ci que de le réduire à ces trois points, présentés comme des interdictions massives et isolées, et surtout donnés comme essentiels!

Il y a pis : ceux qui ont lu le directoire avec une telle certitude d'y trouver l'approbation de leurs propres vues, qu'ils y ont découvert ce qui n'y était pas. Une jeune fille vient trouver son curé : « Monsieur le Curé, je vais me marier. Mais je voudrais qu'à mon mariage, on puisse vraiment prier, qu'il n'y ait pas une cantatrice pour chanter l'*Ave Maria* de Schubert à l'élévation, que la messe soit dialoguée. — Ma pauvre enfant, vous tombez mal. Nos évêques viennent justement de publier un directoire qui *interdit la messe dialoguée*. Ils constatent d'ailleurs que celle-ci commence à passer de mode. » Ce pasteur avait simplement confondu « messe dialoguée » avec « messe en chœurs parlés » (cf. Directoire, n° 207).

Faut-il avouer que l'index, si bien fait et si pratique, que l'on trouve à la fin du directoire, présente un certain danger ? Ne permet-il pas à beaucoup de *consulter* le directoire, au lieu de le lire, comme on consulte l'annuaire du téléphone ou l'indicateur des chemins de fer, pour y trouver rapidement un renseignement précis, une réponse par oui ou par non, oubliant ainsi totalement qu'un directoire n'est pas un recueil de préceptes (ou d'interdictions), mais un ensemble, qui indique, par tous ses détails, une *direction* générale, et d'où doit se dégager un esprit ?

En détachant tel ou tel conseil de son contexte, certains ont accusé de désobéir au directoire des « lecteurs » qui lisaient l'Introït en même temps que le prêtre, sous prétexte qu'ils couvraient la voix du prêtre, alors que, si le directoire interdit de couvrir la voix du prêtre, c'est aux moment où cette voix doit dominer pour prononcer une prière proprement sacerdotale : la messe chantée est la norme qui permet de résoudre les problèmes de la messe lue.

D'autres ont étudié le directoire attentivement : et ils l'ont trouvé bien imprécis! Nous avons eu sous les yeux des projets de tableaux synoptiques où l'on voulait faire entrer le directoire pour le rendre plus clair et plus rapidement utilisable. Mais on se plaignait d'y trouver des lacunes, sinon des contradictions (sans voir par exemple que, d'après le contexte, « offertoire » signi-

fiait suivant les cas une prière privée du prêtre ou une antienne à chanter par le chœur)!

Des curés se sont plaints de trouver les attitudes indiquées pour certains moments, et non pour d'autres : ils auraient voulu que le directoire les dispensât de tout effort personnel et leur permît d'afficher à la porte de leur église des prescriptions impératives, réglant la suite de tous les gestes, à toutes les messes, du début à la fin, dans toutes les paroisses de France et de Navarre.

Au fond, toutes ces méconnaissances — dont nous pourrions allonger interminablement et fastidieusement la liste — proviennent d'une grave erreur de fond. On prend le directoire pour un règlement, alors qu'il est un document éducatif.

S'il comporte des lacunes ou des imprécisions, ce n'est sans doute pas par une distraction ou une négligence de ses auteurs, c'est parce que ceux-ci n'ont pas voulu *ajouter* à des prescriptions qui existent — et qu'ils rappellent abondamment — mais dégager la valeur pastorale de ces prescriptions et indiquer dans quelle direction le pasteur doit les prolonger, les interpréter, les adapter pour y être profondément fidèle, tout en tenant compte de la réalité concrète qui s'impose à lui.

C'est pourquoi une certaine manière analytique de présenter le directoire, de le préciser à tout instant par des interprétations peut-être fondées dans l'abstrait, de mêler de façon indiscernable des *opinions d'auteur* à ce qui doit rester un directoire promulgué par les pasteurs hiérarchiques, nous paraît fausser profondément et l'esprit et la portée du texte. Alors qu'il a été rédigé pour favoriser le renouveau liturgique et développer une juste liberté, on le transforme en carcan minutieux, en lit de Procuste, auquel il faut bon gré mal gré réduire les situations pastorales les plus diverses. D'un texte « ouvert » on fait un texte « fermé » et combien rébarbatif.

Enfin, en posant et en disséquant ainsi chaque terme du directoire par une exégèse laborieuse, en le rapprochant de documents dont l'origine et la nature sont parfois toutes différentes, on va en faire une mine inépuisable de polémiques vétilleuses et de distinctions subtiles, alors qu'il avait été rédigé pour apporter dans un domaine jusqu'alors assez embrouillé, de l'ordre, de la clarté et de la paix[2].

2. Disons franchement que nous visons ici le commentaire de M. Noirot dans *L'Ami du Clergé* du 19 septembre 1957. Ce commentaire transforme le Directoire en un document légaliste dont, d'ailleurs, il durcit et rétrécit toutes les positions, en négligeant presque totalement d'en montrer les perspectives positives et éducatives. A plusieurs reprises M. Noirot contredit même par ses interprétations

Nous n'allons pas lire pour vous le directoire. Précisément, c'est à chacun de le lire posément, totalement, loyalement afin de savoir ce qu'il dit et non pas de lui faire dire ce qu'on désire ou — par une sorte de dépit malsain — ce qu'on redoute d'y trouver. Mais nous voudrions souligner quelques traits caractéristiques, que les comptes rendus ont souvent négligés, et qui mettent en relief la portée très précisément pastorale et paroissiale de ce texte. Signalons d'avance pour l'ensemble de nos remarques, afin de n'avoir plus à y revenir, que la présence dans un document d'aussi large portée de la plupart de ces traits aurait été inimaginable il y a seulement vingt ans. On notera aussi que ces « originalités » du directoire prouvent son utilité et montrent bien qu'il ne consiste nullement à répéter, voire à codifier des prescriptions juridiques déjà existantes.

1) Le directoire se préoccupe longuement, et d'entrée de jeu, de l'*assemblée*, réalité liturgique fondamentale, à laquelle l'Écriture et les Pères attachent une telle importance, mais que les prescriptions rubricales des derniers siècles ont complètement négligée, jusqu'à ce que son rôle ait repris toute l'importance qu'il mérite dans les documents pontificaux récents concernant la semaine sainte en particulier.

la lettre du texte. Il dit par exemple, p. 549 (et le passage imprimé en italiques pourrait faire croire à une citation littérale du texte) : « On pourra même — *pourvu que l'on n'en fasse pas une sorte de chant « recto tono »* — faire réciter les prières de l'Ordinaire... avec le prêtre. » Or le directoire ici « commenté » dit : « Ce « dialogue » et cette récitation exigent, de la part du célébrant et des fidèles, qu'on lise les textes posément, sur une seule note, d'un ton allègre, en observant un certain rythme..., en s'efforçant d'unir et de fondre les voix (comme au chœur lorsqu'on ne chante pas l'office, mais qu'on le psalmodie seulement) » (n° 191).

Un peu plus bas on lit : « En tout cas, le célébrant ne doit aucunement s'arrêter dans la célébration pour attendre soit la fin d'un chant, soit la fin d'une explication ou d'une traduction donnée par un commentateur. » Ainsi ce qui est dit dans le directoire au n° 67 est présenté d'une façon durcie, qui peut encourager trop de prêtres à ne tenir aucun compte, dans leur célébration, de la nécessité de ne pas bousculer le lecteur ou le commentateur, si sobre soit-il. Nous avons tous assisté à des messes dont le commentaire et le dialogue étaient rendus informes, sinon impossibles, par la précipitation du célébrant.

Enfin, pour nous limiter à ces quelques exemples, M. Noirot interdit de faire lire la traduction française de l'épître par le lecteur pendant la lecture latine faite à voix basse par le célébrant (à la messe chantée sans ministres sacrés). C'est restreindre une latitude qui était implicitement permise par le directoire français, qui a été formellement autorisée par le directoire de Tournai, p. 87, et par une Note de la Commission de liturgie du diocèse de Lyon commentant précisément la Réponse du Saint-Office sur laquelle s'appuie M. Noirot (cf. *Documentation catholique* du 23 juin 1957, col. 794).

Cette assemblée, il ne s'agit pas seulement de la discipliner, ni de l'intéresser, ni même de la faire participer. Il s'agit d'abord de la former progressivement, de lui faire prendre conscience d'elle-même et de son mystère.

2) Pour cela, on met en premier lieu le devoir de *la catéchèse* (nos 22-41), mise en relation étroite avec la célébration, alors que trop souvent, on considérait comme étrangers l'un à l'autre ces deux domaines, respectivement enfermés dans le didactisme et le liturgisme.

Il est bien évident que le devoir de catéchèse s'impose surtout lorsqu'on a affaire à une assemblée paroissiale : un groupe monastique a, lui aussi, besoin de catéchèse. Mais sa formation s'accomplit par de tout autres voies, sans qu'on ait besoin de le saisir quand il vient à l'église pour la célébration.

3) Le directoire met en relief l'importance de la *proclamation de la parole* (nos 68-78). Voici seulement quelques années on aurait jugé cette insistance superflue : les missels ne résolvent-ils pas tous les problèmes ? Mais, pour se contenter de cette solution, il faut ne pas avoir le sens de l'assemblée et ne pas avoir constaté, comme un curé seul peut le faire, la répugnance de nombreux fidèles, surtout dans les milieux peu intellectuels, à utiliser le missel (cf. n° 145).

4) Cette proclamation de la parole, comme la formation collective des fidèles à la participation liturgique, requiert l'emploi des *monitions*. Celles-ci sont distinguées avec soin du « commentaire »; on spécifie leur style et leur rôle propres; les qualités du « lecteur » qui en est chargé (n° 80-91).

5) Lecteurs, acolytes, chanteurs, portiers sont considérés ici non seulement comme des *ministres*, mais aussi comme des *représentants de la communauté* : conception toute naturelle dans une célébration monastique, mais qu'il est plus neuf de voir appliquer à une célébration paroissiale. Et pourtant c'est bien cette présence et cette activité de ministres, de lecteurs, de chanteurs tirés de son sein, qui rendra vraiment la célébration communautaire, où la participation remplacera le spectacle (cf. surtout nos 79, 94, 96, 97).

C'est ainsi que le directoire fait une allusion brève, mais de vaste portée, à *l'équipe liturgique* paroissiale (n° 100), qui relie le célébrant à son peuple d'une façon vraiment organique.

6) Le directoire est *éducatif, dymamique*. Nous voulons dire qu'il ne se contente pas de proposer un idéal statique et définitif à prendre ou à laisser. Il indique par quelles voies y parvenir progressivement. Par exemple, dans la messe dialoguée il distingue ce qui est primordial, essentiel, de ce qui constitue un certain luxe surérogatoire, réalisable seulement dans certains cas

privilégiés (cf. n^{os} 200-202, 204). Il rappelle que la messe dialoguée n'est qu'une étape (cf. n° 188), tandis que la messe chantée, la messe solennelle, la messe pontificale constituent des réalisations beaucoup plus parfaites et auxquelles il faut tendre. Mais en même temps il prévoit les difficultés nées par exemple du manque de ministres préparés, il signale des positions de repli ou d'attente (possibilité d'un lecteur non prêtre ou même d'une lectrice, cf. n° 83); messe chantée dont certaines parties seront seulement psalmodiées, conformément d'ailleurs à la législation normale (cf. n° 174, 1°).

Ici, il convient de faire état d'un reproche que nous avons recueilli en plusieurs lieux : le directoire serait fait pour des paroisses bien pourvues en ministres, en chanteurs, voire en clergé (vœu, par exemple, que les monitions soient confiées à un prêtre autre que le célébrant). Il ne serait pas adapté aux petites paroisses, aux dessertes, si nombreuses en France. On peut répondre à ce reproche, croyons-nous, qu'un directoire doit toujours indiquer l'idéal à poursuivre; qu'il ne peut pas prévoir tous les cas de misère qui peuvent se présenter, et que c'est le prêtre affronté à de tels cas qui doit travailler à se rapprocher le plus possible — et d'ailleurs d'une manière progressive, par un travail éducatif de longue haleine — des réalisations souhaitées par le directoire.

7) Un document purement juridique, ou destiné à des communautés monastiques, ne se préoccuperait, justement, que de réalisations parfaites. Le caractère paroissial du directoire est manifesté par le souci qu'il prend de ces célébrations plus difficiles, ou plus modestes, mais si importantes dans la vie concrète d'une paroisse, que sont les messes tardives, les messes d'enfants, les messes officielles, etc. Jamais, croyons-nous, un document hiérarchique n'avait pris en considération cet ordre de réalités (cf. n^{os} 215-219, 239).

8) Rappelons pour finir ce que nous avons déjà plusieurs fois touché : le directoire n'a pas tout réglé, tout précisé dans le dernier détail. Il reste des « blancs ». Parce qu'il est un directoire, et non un règlement. Et parce qu'il est un directoire *pastoral* : il s'adresse à des curés qui, inspirés et formés par le directoire, doivent pouvoir décider par eux-mêmes de ce qui, concernant tel ou tel détail, convient à leur peuple, selon le stade d'éducation liturgique où il est parvenu.

Et voilà justement, en conclusion, ce qui fait la force comme aussi bien la faiblesse de ce directoire, et de tout directoire. Il n'est pas une mécanique remontée par la Hiérarchie, et qui doit marcher toute seule. C'est aux curés de le faire marcher. Il sera ce que les curés en feront. Sans doute a-t-il apporté des

déceptions à certains curés « avancés », en les obligeant à abandonner telle ou telle pratique, telle ou telle innovation qui leur semblait d'importance capitale. S'ils veulent bien étudier le directoire *tout entier*, ils comprendront que cette pratique n'avait pas autant d'importance qu'ils l'imaginaient. Et ils s'apercevront bientôt que les pratiques auxquelles ils doivent renoncer, en suivant le directoire, sont bien peu de chose en comparaison de tous les efforts d'éducation, de perfectionnement, d'authenticité, comme aussi d'invention que le directoire suggère aux curés « avancés », et aux autres, avec une autorité véritablement paternelle.

A.-M. Roguet.

DIRECTOIRES DE LA MESSE EN BELGIQUE

Trois diocèses belges ont, ces derniers temps, reçu de leurs évêques ou de leurs commissions de liturgie, un directoire de la pastorale de la messe : Tournai, au printemps de 1956, sous le titre *Pour une messe plus fraternelle*[1]; Namur, au début de l'année 1957, sous le titre *Allons à l'autel du Seigneur*[2]; enfin Malines, au cours de cet automne, sous le titre *Autour de l'autel du Seigneur*[3]. On notera que ces trois diocèses représentent plus de la moitié de la population de la Belgique et que la grande différence des situations religieuses, sociales et linguistiques rend plus variées, dans ce pays, les situations pastorales. Ceci explique que chaque diocèse doive résoudre pour lui-même des problèmes liturgiques qui, chez nous, ont reçu pratiquement une solution à l'échelon national.

Sur bien des points, d'ailleurs, ces trois directoires sont à rapprocher du directoire français (le dernier venu d'entre eux, celui de Malines, a pu l'utiliser et le citer). Tous ont le même caractère normatif, mais sont à appliquer de façon progressive; ils entendent promouvoir non pas une réalisation mécanique, mais une éducation du peuple chrétien. Ils insistent sur la nécessité d'une catéchèse liturgique; ils ont adopté unanimement la division de la messe en « liturgie de la parole » et « liturgie eucharistique ». Ils soulignent tous la réalité de l'assemblée, les divers rôles de la célébration. Ils recommandent la lecture bilingue des textes liturgiques; ils donnent, pour les monitions, des règles identiques au directoire français. Rien d'étonnant à cela, puisque, dans les deux pays, on se fonde sur une connaissance de la tradition liturgique puisée aux mêmes sources, et l'on cherche à répondre aux invitations réitérées du pape Pie XII. On notera deux ou trois éléments nouveaux qui enrichiront certainement notre expérience pastorale : Tournai suggère (p. 61) de faire précéder la messe, à l'occasion, d'une lecture d'Ancien Testament qui prépare l'épître et l'évangile; Namur envisage la possibilité d'un temps de prière silencieuse après la monition et avant l'oraison du célébrant (p. 41, etc.); Malines propose un « livret de participation » destiné à faciliter aux fidèles la participation, et nous avertit (p. 21) que, de renseignements pris à

1. Tournai, Casterman, 106 pages.
2. Gembloux, Duculot, 103 pages.
3. Bruxelles, Secrétariat interparoissial, 48 pages.

Rome auprès de la Sacrée Congrégation des Rites, il n'y a pas lieu d'urger la prescription séparant le *Benedictus* du *Sanctus*, prescription qui a déjà fait verser tant d'encre depuis 1921. En outre, le directoire de Tournai décrit comment pourrait se faire une procession d'offertoire, mais cela pose évidemment certains problèmes liturgiques. Aux trois genres de messe habituellement envisagés : messe solennelle, messe chantée sans ministres (je n'aime pas beaucoup l'expression « chantée par le prêtre seul »), messe lue, Namur en ajoute une quatrième, en distinguant : « messe basse solennisée par des chants » et « messe basse dialoguée ».

Deux de ces directoires, Namur et Tournai, proposent une catéchèse dévelopée de la messe. Ces textes se présentent avec une justesse doctrinale et liturgique remarquable; Namur reprend même, au cours des divers chapitres, une catéchèse des grands moments de la messe, des réponses et des attitudes, très nourrie de la Bible et facile à développer pour les pasteurs.

Comme ces directoires sont diocésains, il ne faut pas s'étonner qu'à la différence du directoire français, ils entrent davantage dans le concret, décrivent chaque messe dans tout son déroulement (Namur fournit même des tableaux d'ensemble), signalant des références bibliographiques et des listes de chants. Bien sûr, il faut tenir compte d'usages locaux et de difficultés particulières : nous préférerions cependant que le chant du *Sanctus* soit unanime et non alterné; que certaines formules propres à la messe basse ne soient pas dialoguées (par exemple *Laus tibi Christe* ou *Deo gratias*). Mais notons que les prières du bas de l'autel sont partout remises à leur rang de prières privées du célébrant et de ses assistants. Le directoire de Malines est tolérant pour la récitation collective du *Pater*, peut-être par bénignité pour des habitudes prises : les autres diocèses ont pu, sur ce point, être aussi rigoureux que les évêques français.

Cette analyse paraîtra peut-être trop technique; que du moins elle montre à nos amis belges avec quel intérêt nous suivons l'effort qu'ils accomplissent, dans des conditions différentes des nôtres, pour promouvoir la participation active des fidèles et donner l'intelligence de la divine liturgie. Plus favorisés que nous, à bien des égards, puisqu'ils ont bénéficié trente ans avant nous de l'essor parti du Mont César, ils ont cependant à surmonter des obstacles que nous ne soupçonnons pas toujours : il n'y a pas encore très longtemps que l'on voyait les fidèles communier à tous moments dans les églises belges — sauf au moment de la communion!

Aimé-Georges Martimort.

LE JEÛNE EUCHARISTIQUE ET LES MESSES DU SOIR

Motu proprio *Sacram communionem*

La Maison-Dieu n'a pas encore parlé du « Motu proprio » du 19 mars dernier, commençant par ces mots *Sacram communionem*. C'est cependant un acte d'une portée pastorale très importante et qui est venu combler l'un des vœux les plus pressants du peuple chrétien. Il nous plaît de penser que le rapport fait au congrès d'Assise sur la constitution *Christus Dominus* par Mgr Garrone, archevêque de Toulouse, a contribué pour sa part à préparer la voie à ces nouvelles dispositions disciplinaires, en même temps que de nombreux Ordinaires sollicitaient des indults dans ce sens. Comme les autres actes pastoraux de Pie XII, le Motu proprio mentionne en effet expressément que des démarches d'évêques sont à son origine.

La constitution *Christus Dominus* est désormais modifiée sur deux points :

1) la loi du jeûne eucharistique est simplifiée et uniformisée;

2) la messe du soir, dont l'usage dans les pays de chrétienté était restreint à certains jours par le document de 1953, est désormais susceptible d'une permission quotidienne.

A. La simplification du jeûne eucharistique est telle, que l'on n'a plus à faire sur sa législation les commentaires détaillés qu'exigeait *Christus Dominus*. Peu de cas de conscience se présenteront désormais, et les fidèles n'éprouveront plus cette grande difficulté qu'ils avaient à distinguer les diverses situations. Désormais il n'y a plus à tenir compte ni de l'heure de la messe ni des distances à parcourir, ni des conditions personnelles, ni de l'avis d'un confesseur; le jeûne eucharistique se définit uniformément par quatre principes :

1) l'eau, naturelle, minérale, traitée par les réseaux de distribution urbaine, ou même gazéifiée, ne rompt pas le jeûne eucharistique;

2) pour les bien-portants, le jeûne eucharistique consiste à s'abstenir durant trois heures de nourriture solide et de boisson alcoolisée et durant une heure des boissons non alcoolisées;

3) ces délais sont à compter jusqu'au moment où l'on communiera s'il s'agit des fidèles, et au moment où commence la messe s'il s'agit du célébrant;

4) pour les malades, même non alités, les délais respectifs de trois heures et d'une heure ne s'appliquent pas aux remèdes proprement dits (même solides ou alcoolisés, pourvu qu'ils soient des remèdes au sens *strict* du terme) ni aux boissons non alcoolisées.

En conséquence, les messes de minuit (de Noël ou par indult), la messe de la vigile pascale sont soumises désormais à ce régime : les curés de campagne se réjouiront de ce que les hommes ne puissent venir communier la nuit de Noël après avoir passé la veillée à l'estaminet.

Les principes posés par les canonistes lors de *Christus Dominus* pour l'interprétation de ses divers termes demeurent valables lorsque ceux-ci sont maintenus dans *Christus Dominus*. Dans un article publié récemment[1], le cardinal Ottaviani précise que l'on ne peut considérer comme liquide un corps solide, par exemple un caramel, qui sera dissous dans la bouche avant d'être avalé; cette réponse est très logique, et attire notre attention sur une difficulté particulière à notre époque : enfants et adolescents sont tellement habitués à mâchonner ou sucer bonbons et sucres d'orge qu'il leur faudra exercer une salutaire surveillance sur eux-mêmes pour pouvoir communier.

B. En ce qui concerne les messes du soir, un certain nombre de périodiques ont donné des interprétations peu exactes, parce que les auteurs de ces articles n'ont pas assez vu que le *Motu proprio* du 19 mars modifiait, sans la supprimer, la constitution *Christus Dominus*, et que celle-ci à son tour élargissait sans l'abolir la discipline contenue dans les canons 821 et 967 du Code. Si nous regroupons ces divers textes, voici comment l'on pourrait résumer la discipline actuellement en vigueur.

a) Messes privées. — Avant comme après *Sacram communionem*, les messes privées ne sont permises que dans l'horaire prévu au canon 821, c'est-à-dire depuis une heure avant l'aurore jusqu'à une heure après midi. L'aurore est une réalité purement astronomique, variable suivant la saison et le lieu, et qui

1. Il s'agit bien d'un article du cardinal Ottaviani, non d'une réponse du Saint-Office, contrairement à ce qu'écrit la *Documentation catholique*, n° 54, p. 1106. Le texte reproduit par la *Documentation catholique* est la traduction exacte du préambule, des questions et des réponses qui se lisent dans l'*Osservatore Romano* du 4 août, n° 180, p. 1, à la suite de l'article du cardinal reproduit des *Studi cattolici*. Mais ce texte n'est séparé du précédent que par trois étoiles, et il figure sous le même titre et la même signature du cardinal Ottaviani. De toute façon, une réponse officielle du dicastère n'aurait de valeur authentique que par sa publication dans les *Acta apostolicae sedis*, seul organe de promulgation des lois de l'Église.

fait l'objet d'indications dans les Ordos diocésains. Quant à l'heure de midi, elle est à apprécier avec la faculté de choix que donne le canon 33, ce qui recule jusqu'à 14 heures de nos horloges le délai de célébration de la messe *privée* en France depuis la guerre.

b) Messes publiques. — Les messes publiques ne peuvent pas profiter du libre choix d'horaire du canon 33, elles ne doivent donc pas être célébrées, au titre de messe du matin, après 13 heures de nos horloges. De droit commun, seules deux messes peuvent être célébrées plus tôt qu'une heure avant l'aurore : la messe (paroissiale ou de communauté)[2] de minuit le jour de Noël; la messe (paroissiale ou de communauté) la nuit de Pâques.

A partir de 16 heures, selon la constitution *Christus Dominus*, l'évêque peut permettre des messes du soir, et le Motu proprio *Sacram communionem* étend à chaque jour cette faculté. La clause « à partir de 16 heures », puisqu'elle n'est pas expressément abrogée, est maintenue : c'est ainsi que l'ont interprété la plupart des Ordinaires des lieux, et la réponse du cardinal Ottaviani au sujet de la distribution de la communion, dont il sera question ci-après, confirme cette interprétation de sa haute autorité.

C'est l'évêque qui permet les messes du soir, et non pas le vicaire général, à moins que celui-ci n'ait reçu de l'évêque mandat spécial. La permission est d'ailleurs liée à l'existence d'une cause publique : « Le bien spirituel d'une notable partie des fidèles ». Cependant, le caractère quotidien de la faculté réduit les exigences qui s'imposaient dans le cadre de *Christus Dominus* : en effet, celle-ci contenait la clause « si les circonstances l'exigent absolument », clause qui disparaît désormais. « Le bien spirituel d'une notable partie des fidèles » doit être interprété dans la perspective de tout l'effort de pastorale eucharistique de Pie XII : faciliter à un plus grand nombre de fidèles la participation à la messe et la communion, même quotidiennement. Par là, le pape approfondit l'œuvre de son prédécesseur saint Pie X.

Peut-on étendre la possibilité des messes du soir aux mariages et funérailles ? D'une part, il nous paraît que ne se vérifie pas, dans ce cas, le caractère ecclésial du motif qui conditionne la messe du soir; des raisons purement profanes guident généralement les familles dans le choix des horaires pour le mariage, et à la campagne, pour l'enterrement : au point que lorsqu'elles préféraient l'après-midi, elles savaient que ce choix entraînait

2. Il va sans dire que ce terme est à prendre strictement dans son sens canonique.

la suppression de la messe et là où cela est fréquent c'est un signe de déchristianisation. Plus digne d'intérêt est le cas des sépultures en ville : réglées d'autorité par les municipalités et non par les familles, elles se heurtent en outre aux nécessités qu'impose un fort chiffre de mortalité; mais si l'on autorisait, même dans ce cas, la messe du soir, on parviendrait difficilement à faire comprendre aux familles pourquoi une sépulture de 14 heures se voit privée de la messe alors qu'on l'accorderait à une sépulture de 16 heures! A juste titre les Ordinaires des lieux ont été généralement rigoureux pour refuser dans ces divers cas d'envisager la messe du soir.

En revanche, il est très légitime de reporter au soir certaines cérémonies liées à la messe qui représentent un grand bien public de l'Église et qui, célébrées le matin, ne pourraient réunir un concours de peuple aussi grand, soit à cause de leur durée, soit à cause des horaires de travail les jours non chômés. Nommons : la procession des Rameaux, de la Chandeleur et de la Fête-Dieu, la bénédiction des Cendres, les Ordinations, les consécrations d'églises et autels. Les variations dans les rubriques du dimanche des Rameaux sont, de ce point de vue, très significatives.

c) *Communion des fidèles.* — La communion des fidèles le matin demeure régie par le canon 867, sauf pour les trois derniers jours de la semaine sainte, la veillée pascale et la nuit de Noël : à l'exception de ces jours, la communion peut-être donnée aussi bien à l'intérieur de la messe qu'en dehors d'elle dans le délai de temps où est permise la célébration de la messe privée, c'est-à-dire depuis une heure avant l'aurore jusqu'à une heure après midi, avec cependant la possibilité d'envisager des dérogations pour une cause raisonnable (exception que le droit ne formule pas en faveur de la célébration de la messe).

Le soir, au contraire, la communion ne peut être distribuée qu'en liaison directe et immédiate avec la messe, c'est-à-dire au moment de la communion dans la messe, ou bien aussitôt avant de la commencer ou enfin aussitôt après l'avoir terminée, c'est-à-dire lorsque le célébrant est à l'autel pour la messe. Ces restrictions, formulées par *Christus Dominus* demeurent-elles valables après *Sacram communionem* ? Voici en quels termes le cardinal Ottaviani a répondu à la question :

> Puisque, dans le Motu proprio, on ne lit aucune clause d'abrogation, et que les nouvelles dispositions, sur ce point, ne sont pas incompatibles avec les précédentes, le dispositif de la constitution apostolique *Christus Dominus*, n° 15, reste en vigueur : *Fideles ad sacram synaxim libere accedere possunt, infra dictam missam* [vespertinam], *vel proxima ante et statim post.* Le dispo-

sitif, en effet, du canon 821, § 1, n'a pas été abrogé. On ne peut donc dire que la sainte messe, même maintenant, puisse *de jure* être célébrée aux heures de la soirée. Ce sont les Ordinaires, et seulement ceux des lieux, à l'exclusion du vicaire général qui n'en aurait pas reçu mandat spécial, qui peuvent permettre les messes aux heures de la soirée pour le bien d'une partie notable des fidèles.

D'autre part, l'esprit des concessions qui ont été faites tend à favoriser l'assistance des fidèles à la sainte messe et cette finalité pourrait être frustrée si on distribuait à n'importe quelle heure et à n'importe quelle requête la sainte communion.

Bien que cette consultation du cardinal Ottaviani ne soit pas un document officiel du Saint-Office[3], elle en exprime cependant le sentiment de façon officieuse. Plus encore que la réponse elle-même, nous apparaissent importants les deux motifs invoqués. L'un, d'ordre juridique, précise la juste méthode d'interprétation du Motu proprio *Sacram communionem* qui est lié aux textes antérieurs au point qu'il ne supprime que les dispositions qui lui sont expressément contraires. L'autre, sans perdre pour autant sa valeur canonique puisque les lois s'interprètent en fonction de leur finalité, nous ramène au plan de la pastorale liturgique, en continuité avec l'encyclique *Mediator Dei :* la communion a sa place normale dans la messe, et la participation à la messe est imparfaite sans la communion. Les diverses concessions faites par le Saint-Siège depuis quinze ans tendent à promouvoir un courant de vie eucharistique dans cette juste perspective : les prouesses des juristes, les subtilités des commentateurs pourraient si facilement la faire oublier! Avant d'être matière à casuistique, les lois de l'Église sont le principe d'un effort pastoral de la part du clergé et d'un élan spirituel de la part des fidèles.

A.-G. Martimort.

P.-S. — En corrigeant les épreuves de cet article, je prends connaissance de trois réponses données le 21 juin 1957 par la Congrégation des Rites sur ce sujet, respectivement aux diocèses de Gênes, Gaète et Pise. Elles confirment les interprétations données ci-dessus, mais appellent deux remarques : étant des réponses particulières, elles ne figureront pas, normalement, aux *Acta;* mais par ailleurs on peut être surpris de voir la Congrégation des Rites interpréter *Christus Dominus* et *Sacram communionem* qui sont de la compétence du Saint-Office.

A.-G. M.

3. Ci-dessus, note 1.

LA RÉSERVE EUCHARISTIQUE

Décret de la Congrégation des Rites 1er juin 1957

Les *Acta apostolicae sedis* (tome 39, 1957, pp. 425-426), publient un décret *Urbis et orbis* de la Congrégation des Rites, daté du 1er juin 1957, concernant la Réserve eucharistique, en vue d'appliquer les principes formulés par le pape dans son discours du 22 septembre 1956 et d'éviter certains abus actuels.

Pour mieux comprendre la portée de ce décret, il faut d'abord rappeler brièvement les diverses étapes historiques de la discipline touchant la conservation du Saint-Sacrement, et les documents législatifs antérieurs sur lesquels s'appuient les présentes dispositions de la Congrégation des Rites.

1. *La Réserve eucharistique au cours des siècles.*

C'est essentiellement la nécessité de pourvoir à la communion des malades qui fonde, aujourd'hui encore, l'*obligation* de la Réserve eucharistique dans les édifices de culte dont le chef a charge des âmes (cf. can. 1265, § 1, 1°). Mais cette nécessité n'est pas le seul motif, puisque la Réserve eucharistique est *permise* en outre dans un certain nombre d'autres édifices (*ibid.*, 2°). Il en a été ainsi dès avant le moyen âge, et sans doute dans l'antiquité : la possibilité pour les fidèles d'emporter l'eucharistie chez eux pour se communier eux-mêmes au cours de la semaine, la facilité aussi de célébrer dans la chambre d'un malade sans limite d'horaire rendaient la Réserve eucharistique dans la *domus ecclesiae* moins urgente que ne le disent généralement les historiens; elle avait lieu cependant : après la communion des fidèles, au moins en certains églises, le diacre portait le reste du pain et du vin consacrés au διακονικόν ou

παστοφόριον sorte d'annexe du sanctuaire dans laquelle, avant la messe, on avait préparé la matière eucharistique[1]. A Rome, dans la liturgie de l'*Ordo 1*, la réserve eucharistique est constituée de pains contenus dans une boîte (*capsa*) qui d'une messe stationale à l'autre est conservée probablement à la sacristie et qui est portée avec honneur au cours de la liturgie par des acolytes et un sous-diacre[2] : en mettant dans le calice un fragment de pain consacré de la messe précédente, le pape marque la continuité du sacrifice eucharistique. D'autres pièces de mobilier ont été adoptées ailleurs, en vue de donner plus de noblesse à la Réserve : coffret, tour, « arche », « propitiatoire ». Mais c'est surtout la colombe qui a fait rêver les archéologues : dans certaines églises, elle était posée sur l'autel, à côté de la croix, comme c'est le cas encore dans le rite byzantin, ailleurs elle était suspendue au ciborium; enfin elle a fait partie, ça ou là, d'ensembles monumentaux dont le plus connu est le maître-autel de Saint-Antoine de Viennois (17e siècle).

De toute façon, lorsqu'on trouve, avant la fin du 16e siècle, la Réserve eucharistique sur un autel, c'est à titre précaire et parce qu'elle est contenue dans un réceptacle mobile. Plus volontiers dant les églises de Rome ou de France, on enferme le Saint-Sacrement dans des armoires encastrées dans le mur, à l'abri des profanations; délaissant les sacristies, on dispose ces armoires sur les parois voisines de l'autel ou dans un pilier, ce qui donne lieu parfois à de somptueuses décorations : le tabernacle de la cathédrale de Grenoble en est un exemple typique, avec ses sculptures exubérantes qui ont pour but d'ennoblir le lieu de la Réserve et d'attirer sur elle l'attention du visiteur.

On date du milieu du 16e siècle l'innovation consistant à mettre à demeure la Réserve eucharistique sur le milieu d'un autel : elle était le fait d'évêques réformateurs italiens, Matteo Giberti († 1543) et surtout saint Charles Borromée[3]; c'est sans doute sous l'influence du courant créé par le cardinal de Milan que le Rituel de 1614 encouragea ce nouvel usage. Il se répandit assez vite, comme on peut le voir par les retables espagnols;

1. *Constitutions apostoliques*, livre VIII, c. XIII, n. 17; édit. Funk, t. I, p. 518 : « καὶ ὅταν πάντες μεταλάβωσιν καὶ πᾶσαι, λάβοντες οἱ διάκονοι τὰ περισσεύσαντα εἰσφερέτωσαν εἰς τὰ ηαστοφόρια. »
Depuis Martène, *De antiquis eccl. rit.*, lib. I, cap. v, art. 3 (éd. Venise, t. I, p. 252), on cite un texte de saint Jérôme, *In Ezech.*, 40, qui ne semble pas très probant.

2. Ordo 1, n. 48, et commentaire de M. Andrieu, *Ordines Romani...*, t. II, pp. 59-60.

3. M. Righetti, *Storia liturgica*, t. I, 2e éd., pp. 426-428, 460-461; G. Musante, *De tabernaculo ejusque ornatu*, *Ephem. liturg.*, 70, 1956, p. 256.

souvent on sculpte d'admirables tabernacles en forme d'urne, destinés à être posés sur l'autel. Le Code de droit canonique, en rendant obligatoire cette disposition, n'a fait que sanctionner une discipline déjà acquise.

Enfin la dernière étape de l'évolution a consisté à placer la Réserve sur l'autel majeur. C'est un fait assez récent, puisque beaucoup d'églises antérieures à 1840 n'ont pas le tabernacle sur le maître-autel ou, si on l'y trouve, il y a été ajouté tardivement. Cependant des exceptions de plus en plus fréquentes apparaissent : déjà Mabillon en remarquait au cours de son voyage d'Italie[4]; à la fin du 18e siècle de beaux ensembles ont été composés par des sculpteurs célèbres.

2. *Les divers documents de la législation actuelle.*

Fruit de cette lente transformation des usages, mais plus encore de l'approfondissement de piété eucharistique qu'elle révèle, la discipline actuelle est contenue essentiellement dans les articles 1265-1269 du Code. Les plus importants, c'est-à-dire les numéros 1268 et 1269 § 1, ont été repris dans l'Instruction du Saint-Office du 30 juin 1952 sur l'Art Sacré, où ils sont reproduits tels quels; la suprême Congrégation « ordonne strictement qu'on en garde saintement les prescriptions », mais ne change et n'innove rien[5]. Ces mêmes articles du Code sont proposés comme base du présent décret de la Congrégation des Rites, et de la même façon ils servent d'exergue aux importantes mises au point doctrinales faites par le pape Pie XII dans son discours du 22 septembre 1956 : les derniers documents doivent donc être considérés comme une explication, un développement des principes du Code, loin d'y apporter dérogation ou modification. Enfin, bien qu'elles ne soient pas citées par le décret du 1er juin 1957, restent en vigueur les instructions de

4. Effectivement, c'est sur l'autel majeur que Giberti voulait le tabernacle. D'autre part, une réponse de la Congrégation des Évêques et Religieux à l'évêque de Caserta, 6 décembre 1594, lui donnait le droit d'exiger que dans les églises paroissiales le tabernacle soit à l'autel majeur : P. Gasparri, *Codicis juris canonici fontes*, t. IV, pp. 661-662. Mais cette décision est contradictoire de la réponse du même dicastère à l'évêque de Lucques, 10 février 1579, *ibid.*, p. 586. La Congrégation des Rites, encore en 1878, déclarait à deux architectes de Gand qu'il n'y avait aucune obligation de fixer à l'autel majeur la Réserve eucharistique (décret 3449, ad 1); en 1901, elle répondait à un Ordinaire du Mexique qu'il y avait toute liberté de choisir soit le maître-autel, soit un autre, à condition que ce ne soit jamais celui où se déroule l'office choral (décret 4071, ad 3).

5. *Acta apostolicae sedis*, 44, 1952, pp. 542-546.

la Congrégation des Sacrements du 26 mars 1929 et du 26 mai 1938[6]. Ajoutons, pour donner une énumération complète, les textes du *Caeremoniale episcoporum*[7] et du Rituel romain[8] qui ont servi de source aux prescriptions du Code de droit canonique et en constituent un commentaire authentique.

On pourrait grouper les éléments de la législation concernant le tabernacle sous les chefs suivants : *a*) nature du tabernacle et règles concernant sa sécurité et sa décoration; *b*) le tabernacle doit être sur un autel; *c*) le tabernacle doit être à une place d'honneur; *d*) problème du tabernacle dans le cas de la messe face au peuple.

3. *Nature du tabernacle et règles concernant sa sécurité et sa décoration.*

a) La discipline occidentale actuelle n'accepte plus certains réceptacles eucharistiques pourtant souvent utilisés dans le passé. Ainsi le décret du 1er juin répudie la simple boîte (*capsa*, n° 7) attestée par l'*Ordo romanus* 1, la tour (n° 9) chère à la liturgie gallicane, la niche (*aedicula*, n° 9). Il ne mentionne pas l'urne, popularisée par les sculpteurs du 18e siècle, ni la colombe : la colombe est évidemment contraire aux prescriptions du droit latin actuel, dangereuse du point de vue de la sécurité, tout à fait inconfortable, et d'un symbolisme discutable, au point qu'il n'y a eu que des amateurs d'archéologie pour songer à son rétablissement[9]; quant à l'urne, elle n'est pas de soi contraire au droit, si elle répond par ailleurs aux diverses conditions du tabernacle.

Bien que la chose aille de soi, la Congrégation des Rites a tenu à rappeler que les modes anciens de réserve eucharistique n'ont pas à être rejetés lorsqu'ils sont garantis par l'usage vénérable (centenaire ou immémorial, n° 9); au contraire, doit-on défendre ces admirables œuvres d'art contre les outrances dangereuses qui, à chaque époque, menacent le patrimoine esthétique de nos églises en les ravalant au rang d'objets de musée; mais on ne peut les reproduire : l'histoire n'est pas réversible en ce domaine comme en bien d'autres.

6. *Acta apostolicae sedis*, 21, 1929, pp. 631 et suiv.; 30, 1938, pp. 198 et suiv.

7. *Caeremoniale episcoporum*, lib. I, cap. XII, n. 8.

8. Les nn. 5-6 du tit. 5, cap. 1, du Rituel actuel reproduisent avec peu de changements les alinéas correspondants du Rituel de Benoît XIV (sauf pour ce qui concerne le luminaire).

9. J'en ai connu un exemple assez ridicule dans une église du Sud-Ouest de la France.

b) Le tabernacle doit donc, aujourd'hui, être constitué d'une armoire ou d'un coffre, de dimensions suffisantes à la fois pour la commodité de la réserve eucharistique et pour l'honneur qui lui est dû : il doit en effet attirer les regards du fidèle qui entre dans l'édifice (*forma et mensura tanto sacramento omnino dignum*, n° 4).

c) Un grand nombre de prescriptions visent la sécurité des Saintes Espèces qui doivent être protégées contre les profanations (n° 5) dont on a, hélas! trop d'exemples, et contre les illuminismes. C'est ainsi que le tabernacle doit être inamovible (scellé à l'autel ou même encastré dans le mur) et formé de matériaux solides : pierre ou métal. Si pour des raisons esthétiques on peut encore faire des tabernacles de bois, ce sera un simple revêtement extérieur, l'intérieur étant constitué d'un véritable coffre-fort[10]. A relire l'Instruction de la Congrégation des Sacrements du 26 mai 1938, qui est en somme le développement du canon 1269 § 2, on doit avouer que peu de tabernacles sont actuellement en règle et que la responsabilité des recteurs d'églises est lourdement engagée en cas de sacrilège. De même les serrures et clefs semblent trop souvent négligées. Pourtant, il va sans dire que le droit ne proscrit pas les tabernacles mobiles destinés à transporter la Réserve ou à faciliter la distribution de la communion à un autel où ne se trouve pas un tabernacle fixe : mais ces tabernacles ne sont pas admis pour la conservation du Saint-Sacrement, et ils ne pourraient pas être laissés sur l'autel après le départ du célébrant.

d) La décoration du tabernacle doit sauvegarder l'esthétique d'ensemble de l'édifice : *stilo altaris et ecclesiae conveniat* (n° 7), ce qui ne doit être aucunement interprété comme un retour à l' « unité de style » au nom de laquelle Viollet-le-Duc et son école ont commis tant de méfaits : mais il y a un sens de l'harmonie, des proportions, du parti d'ensemble que les grammaires des styles ne donnent pas, mais que l'expérience des maîtres a trouvé d'instinct. On évitera les formes trop insolites, les images et symboles qui étonneraient les fidèles sans les édifier et tout ce qui serait étranger à une authentique doctrine eucharistique, par exemple ces espèces de châteaux forts à créneaux, échauguettes et mâchicoulis auxquels s'est complu le mauvais goût de 1880-1900. La symbolique médiévale de l'arche d'alliance et du propitiatoire était, en un sens, excellente, puisque l'arche contenait la manne, et qu'elle était présence de Dieu dans le rappel de l'alliance conclue entre lui et son peuple. Mais qu'il est facile d'aboutir au poncif!

10. Instruction du 26 mai 1938, n. 4.

e) D'ailleurs, la décoration du tabernacle peut être fort réduite puisque l'artiste doit le prévoir revêtu *entièrement* d'un voile (*conopœo coopertum*)[11]. Ce voile rehausse le souvenir biblique attaché au mot *tabernaculum;* il a surtout pour but de signaler la présence eucharistique, notamment dans les églises où les tabernacles ont été multipliés — fort malencontreusement — et où le luminaire tantôt trop abondant et tantôt défaillant, ne permet pas de discerner où se trouve le Saint-Sacrement : que de fois ai-je moi-même erré dans certaines églises, à la recherche d'un signe certain de la Réserve! Il faudrait également faire preuve d'un peu plus d'exigence artistique vis-à-vis des conopées, si souvent ridicules par leur exiguïté, la vulgarité ou la mièvrerie du tissu, leur manque d'adaptation au tabernacle qui les supporte.

4. Le tabernacle doit être sur un autel.

Sanctissima eucharistia servari debet in tabernaculo inamovibili in media parte altaris posito : ce principe du Code (can. 1269 § 1) reçoit une précision nouvelle dans le décret du 1er juin 1957, n° 3 : *in altari ubi SSma Eucharistia asservatur, habitualiter Sacrificium missae celebrandum est.*

a) Sont donc à exclure (sauf toujours le cas d'usage vénérable, cf. n° 9) :

1) les tabernacles situés hors d'un autel, soit au mur, soit sur une colonne, à moins que l'autel ne soit tellement adossé à ce mur ou à cette colonne qu'ils ne fassent qu'un architecturalement avec lui. Il ne suffit pas que, par un effet de perspective, le tabernacle apparaisse à l'observateur éloigné comme placé sur un autel dont il serait effectivement séparé par un passage.

2) les tabernacles situés sur un autel placé à un endroit tel, ou possédant des dimensions telles qu'on ne puisse y célébrer la messe : j'ai parfois vu des espèces de colonnes, où devant le tabernacles on avait disposé une pierre sacrée d'autel portatif pour paraître observer la règle! Non seulement, d'ailleurs, il faut qu'on *puisse* célébrer la messe à cet autel, mais il devient nécessaire désormais que la messe y soit célébrée *effectivement* de manière habituelle, tandis que le *Caeremoniale episcoporum* semblait souhaiter le contraire[12]. En pratique, c'est à l'autel où

11. La formule est au n° 6 du décret : elle reprend la prescription du Rituel, tit. 5, cap. 1, n. 6, précisée par les décrets n. 3035, 3150, 3520, 4000, 4137.

12. Liber I, cap. XII, n. 9 : « Et ideo non incongruum, sed maxime decens esset ut in altari, ubi sanctissimum sacramentum

se conserve le Saint-Sacrement que seront célébrées les messes de semaine, lorsque l'édifice comporte plusieurs autels : nous reparlerons plus loin du problème de la « chapelle de semaine ».

b) *Tabernaculum in media parte altaris positum* veut dire posé *sur* l'autel, comme l'indique tout le contexte historique de cette formule que le Code de 1918 a prise au Rituel avec quelques légères modifications. Cependant, les architectes ont recherché ces dernières années des solutions différentes, sauvegardant le lien entre le tabernacle et l'autel, mais évitant l'encombrement du tabernacle sur l'autel : tabernacle placé dans la profondeur de la table, ou tabernacle dans la base de l'autel. De ces solutions, la première avait été déjà expressément blâmée par le Directoire de l'épiscopat français pour la pastorale de la messe (art. 57); ni l'une ni l'autre ne peuvent s'accorder avec l'exigence rappelée par le décret du 1er juin 1957 : *forma et mensura tanto sacramento omnino dignum*[13].

c) Ce lien entre le tabernacle et l'autel, bien que l'Église ne l'ait exigé que depuis la Contre-Réforme, est considéré par elle comme très important, parce qu'il montre aux fidèles que la dévotion eucharistique ne peut être séparée de la messe d'où elle procède : le Saint-Sacrement ne nous est donné que par le Saint-Sacrifice, principe qui est à remettre en honneur dans la mentalité des fidèles; opposer l'autel et le tabernacle c'est perdre la vraie attitude en face du Christ; mais par ailleurs délaisser le culte de la présence réelle n'est pas une façon de rehausser la dignité de la messe : c'est au contraire risquer de perdre de vue que le sacrifice eucharistique n'est pas un *acte*, une *chose*, mais la *personne* du Christ présent parmi nous, agissant parmi nous, offrant son sacrifice. Le pape Pie XII a rappelé ces principes dans son discours du 22 septembre dernier et il l'a fait en des termes qui sont d'une clarté et d'une simplicité magnifiques :

> L'autel l'emporte sur le tabernacle, parce qu'on y offre le sacrifice du Seigneur. Le tabernacle possède sans doute le *sacramentum permanens*, mais il n'est pas un *altare permanens*, parce que le Seigneur ne s'offre en sacrifice que sur l'autel, pendant la célébration de la sainte messe, mais non après ni hors de la messe. Au tabernacle, par contre, il est présent aussi longtemps que

situm est, missae non celebrarentur, quod antiquitus observatum fuisse videmus... »; voir la note de l'édition de Paris de Catalani, *Caerem. episc.*, t. I, pp. 244-245.

13. Bien sûr, il s'agit toujours du tabernacle où doit être conservée de façon permanente la Réserve eucharistique; j'ai cru devoir donner avis favorable à un tabernacle disposé dans la partie arrière de la base d'un autel et destiné au seul temps des messes dans un lieu de culte où la conservation habituelle du Saint-Sacrement est interdite.

durent les espèces consacrées sans cependant s'offrir en permanence. On a pleinement le droit de distinguer entre l'offrande du sacrifice de la messe et le *cultus latreuticus* offert à l'Homme-Dieu caché dans l'Eucharistie [...]. Toutefois plus importante que la conscience de cette diversité est celle de l'unité : c'est un seul et même Seigneur, qui est immolé à l'autel et honoré au tabernacle et qui de là répand ses bénédictions [...]. Il ne s'agit pas tant de la présence matérielle du tabernacle sur l'autel que d'une tendance sur laquelle nous voudrions attirer votre attention, celle d'une moindre estime pour la présence et l'action du Christ au tabernacle. On se contente du sacrifice de l'autel, et l'on diminue l'importance de Celui qui l'accomplit. Or la personne du Seigneur doit occuper le centre du culte, car c'est elle qui unifie les relations de l'autel et du tabernacle et leur donne leur sens. C'est d'abord par le sacrifice de l'autel que le Seigneur se rend présent dans l'eucharistie, et il n'est au tabernacle que comme *memoria sacrificii et passionis suae*. Séparer le tabernacle de l'autel, c'est séparer deux choses qui doivent rester unies par leur origine et leur nature[14].

5. *Le tabernacle doit être à une place d'honneur.*

a) La place de l'autel du Saint-Sacrement dans l'intérieur de l'édifice du culte est dominée par deux principes, dont le premier est exprimé dans le *Caeremoniale episcoporum :*

Sacrosancto Domini nostri Jesu Christi corpori, omnium sacramentorum fonti, praecellentissimus ac nobilissimus omnium locus in ecclesia convenit, neque humanis viribus tantum illud venerari et colere unquam valemus quantum decet tenemurque[15]...

C'est à cette source que le Code a puisé la formule du canon 1268 § 2 : *custodiatur in praecellentissimo ac nobilissimo ecclesiae loco*. Il s'agit de marquer de façon architectonique l'importance de la Réserve eucharistique dans l'édifice : elle ne doit jamais paraître négligée ou reléguée, elle ne peut passer inaperçue; la disposition même des lieux obligera le fidèle à y porter le regard, et l'invitera par là à l'adoration. Ce principe ne souffre pas d'exception; il n'est pas rappelé dans le décret du 1er juin, qui se contente de renvoyer au Code, mais il avait fait l'objet d'un commentaire de la Congrégation des sacrements dans les *Adnotationes* jointes à l'Instruction du 26 mars 1929, n° 12 :

Prudenti vera parochorum industriae relinquitur, ut in ecclesiis

14. Texte complet dans *La Maison-Dieu*, 47-48, 1956, pp. 341-342.
15. Lib. I, c. 12, n° 8.

magnarum praesentim urbium, altare ubi tabernaculum collocatum est, sanctissimum excipiens sacramentum, prae caeteris indubio et conspicuo signo facile a fidelibus dignoscatur, irreverentiam etiam vitandi causa, ipsosque ad hunc finem hortentur, ut ecclesias ingressuri, potiorem uti par est, cultum eidem praebeant[16].

Le second principe est que l'autel de la Réserve doit être placé de façon à faciliter et favoriser les visites au Saint-Sacrement :

Le liturgiste le plus enthousiaste et le plus convaincu, dit le pape Pie XII, doit pouvoir comprendre et deviner ce que représente le Seigneur au tabernacle pour les fidèles profondément pieux, que ce soient des gens simples ou instruits. Il est leur conseiller, leur consolateur, leur force, leur recours, leur espérance dans la vie comme dans la mort. Non content de laisser venir les fidèles vers le Seigneur au tabernacle, le mouvement liturgique s'efforcera donc de les y attirer toujours davantage[17].

Or ces deux principes, aisément conciliables dans une petite chapelle, sont parfois difficiles à harmoniser dans les édifices d'une certaine importance. C'est pourquoi la législation en précise certaines modalités d'application.

b) Normalement, c'est à l'*autel principal* que sera placé en effet le tabernacle eucharistique : c'est ce que suggère le Rituel comme une éventualité (Tit., 5, cap. 1, n° 6) et ce que propose le Code (*in praecellentissimo ac nobilissimo ecclesiae loco ac proinde regulariter in altari majore...*, can. 1268 § 2), ainsi que le décret du 1er juin 1957 (*regulariter in altari majore collocetur*, n° 2). Mais nous ne sommes pas là devant une règle ferme, parce que ce n'est plus l'énoncé des principes, mais seulement leur application. Et d'ailleurs, cette obligation est elle-même très récente dans les textes du législateur[18]. C'est pourquoi jamais les textes ne parlent de l'autel majeur sans ajouter aussitôt un correctif et sans proposer déjà des exceptions. Le correctif est le suivant : *nisi aliud venerationi et cultui tanti sacramenti commodius et decentius videatur*[19] : l'autel majeur, tout en étant le lieu le plus majestueux, peut être le moins commode pour la dévotion eucharistique, parfois le moins convenable; dans ces cas, en choisissant un autre lieu, on prendra les précautions nécessaires pour attirer l'attention vers la Réserve, en faciliter l'accès, marquer par les artifices de l'architecture ou de la déco-

16. *Acta apostolicae sedis*, 21, 1929, p. 642.
17. Discours du 22 septembre 1956, *La Maison-Dieu*, 47-48, p. 343.
18. Voir ci-dessus, note 4.
19. Formule du Code, can. 1268, § 2, et du décret du 1er juin, n° 2; le Rituel a un texte équivalent, mais plus souple, puisqu'il ne fait aucunement une règle de choisir l'autel majeur (tit. 5, cap. 1, n. 6).

ration[20] que c'est vraiment *praecellentissimus ac nobilissimus ecclesiae locus* : les artistes de l'époque baroque ont eu parfois en ce sens-là des trouvailles splendides.

c) Certaines *exceptions* sont classiques dans la tradition liturgique et le droit depuis l'époque de la Contre-Réforme, c'est-à-dire qu'elles ont été affirmées par la génération même qui a eu pourtant le plus grand souci de défendre contre le Protestantisme le culte de la Sainte Réserve. La première exception concerne les cathédrales. Le *Caeremoniale episcoporum* insiste sur la distinction entre l'autel du Saint-Sacrement et l'autel majeur précisément dans la phrase dont nous avons déjà cité le début et dans laquelle il met en valeur le culte de la Sainte Réserve : si par hasard le Saint-Sacrement était à l'autel où l'évêque doit officier, on le retirera au préalable *ne proptera ritus et ordo caeremoniarum qui in hujusmodi missis et officiis servandus est, turbetur*[21]. Serait-ce donc uniquement pour faciliter la tâche aux cérémoniaires qu'on exige l'absence du Saint-Sacrement de l'autel épiscopal ? Nullement; c'est parce que les fidèles doivent apprendre à trouver le Christ non seulement au tabernacle, mais dans les autres modes de sa présence parmi nous, et en particulier dans le mystère de l'Église et dans la personne de l'évêque : « Qui vous écoute m'écoute. »

De même, sans être aussi absolue sur ce point, la tradition des églises collégiales et conventuelles préfère que la célébration de l'office choral n'ait pas lieu devant la Réserve eucharistique, et cette tradition est exprimée dans le Code, art. 1268 § 3, et dans le décret du 1er juin, n° 2. Le Code donne un motif global, valant et pour les cérémonies épiscopales et pour l'office choral : *ne ecclesiasticis officiis impedimentum afferatur;* la formule s'inspire du Rituel où elle avait un contexte plus universel[22]. En réalité, là encore, les choses sont assez complexes : le convent, célébrant l'office loin de la Réserve eucharistique, est invité à découvrir cet autre mode de présence du Christ, non sacramental et plus difficile à comprendre : « Là où deux ou trois sont réunis pour prier en mon nom, je suis au milieu d'eux »; par ailleurs, les fidèles qui veulent faire une visite au Saint-Sacrement dans la collégiale ne seront pas gênés par le fait qu'une heure canoniale se célèbre à ce moment; enfin, les membres du convent

20. Can. 1268, § 4 : « Sit prae omnibus aliis ornatum... »

21. Liber I, cap. XII, n° 8. — Voir le décret de la S.R.C., n° 3335 du 6 février 1875.

22. Elle se lit toujours au Rituel actuel, tit. 5, chap. 2, n. 6 : elle ne vise pas le cas particulier des convents, mais a une portée générale. En revanche, la S.R.C. était formelle pour exclure le Saint-Sacrement de l'autel du chœur, dans sa réponse du 26 avril 1901 (*Angelopolitan.*, n. 4071), ad 3.

se sentiront invités à faire une adoration de la Réserve qui soit un temps prolongé de prière mentale, distinct de la psalmodie.

Le décret du 1er juin signale un autre cas intéressant : celui des sanctuaires de pèlerinage, où « à cause de la particulière dévotion de la foule envers l'objet vénéré, le culte souverain d'adoration dû au Saint-Sacrement risque d'être obscurci[23] » (n° 2). Et en effet! Il suffit de voir défiler les foules de pèlerins autour des tombes de saints, des statues célèbres ou de la grotte de Lourdes, pour comprendre qu'on demanderait l'impossible à leur piété simple et naïve si on laissait la Réserve eucharistique à côté de ces vénérables objets : ils ont fait un long chemin pour venir contempler une fois dans leur vie une relique unique, tandis que le Seigneur dans l'eucharistie fait partie de leur vie quotidienne et familière...

Notre époque a posé aux architectes et aux rubricistes deux autres problèmes concernant le tabernacle, dont l'un est présenté sommairement dans le décret du 1er juin, celui de la messe face au peuple, tandis que l'autre, ne comportant aucune difficulté sérieuse, n'est même pas abordé.

Commençons par ce dernier. L'édifice du culte était conçu depuis le 14e siècle comme un espace unique dans lequel se situaient toutes les fonctions liturgiques, au point que divers offices ou exercices pouvaient s'y dérouler simultanément : de nombreuses messes privées se célébraient à des autels latéraux tandis que, au fond du chœur, l'on chantait l'office ou la messe conventuelle; et qui n'a constaté le contraste curieux qu'offre l'*Aracoeli*, lorsque la foule des petits Romains se presse dans la nef pour déclamer des compliments au San Bambino, au milieu des encouragements et commentaires des parents, et cela même durant le chant des vêpres! L'homme moderne exige plus d'ordre et de recueillement, parce qu'il recherche une plus grande intériorité dans sa prière et que, par ailleurs, celle-ci lui devient plus difficile dans une vie mouvementée et chargée de responsabilités : le brouhaha lui est pénible alors qu'il ne gênait en rien la bonhomie de nos ancêtres; comment faire oraison ou visite au Saint-Sacrement dans l'église paroissiale au moment où se célèbre un enterrement ? D'autre part, un minimum de confort est requis de l'édifice du culte, à notre époque où les bâtiments privés et publics offrent un bien-être toujours plus poussé : que d'églises d'où l'on est chassé par le froid! Enfin la participation active des fidèles à la liturgie oblige à tenir compte des rythmes divers d'assemblée : une nef calculée pour la foule des messes dominicales est peu adaptée à la messe dia-

23. *Directoire pour la pastorale de la messe*, n° 50-52.

loguée de semaine qui ne réunit que trente personnes. Ces diverses considérations amènent les architectes à réviser leur conception de l'édifice sacré pour revenir à la *domus ecclesiae* de l'antiquité, vraie maison aux espaces différenciés : aussi suggèrent-ils l'établissement d'une « chapelle de semaine », qui offrira à la fois le moyen de regrouper commodément les fidèles de la messe quotidienne, la possibilité de chauffer en permanence un volume restreint, et la commodité d'une zone silencieuse pour la visite au Saint-Sacrement lorsque, dans la grande nef, se déroule un service funèbre, un catéchisme, etc. En communication avec la grande nef par des portes à glaces ou des baies ouvrantes, elle demeure donc visible et très accessible lorsque l'assemblée dominicale est réunie : il n'y aura généralement aucun inconvénient à ce que le Saint-Sacrement y demeure de façon constante; l'architecte et les décorateurs prévoiront les mesures destinés à appliquer en ce cas les principes énoncés plus haut, afin que, même de la grande nef lorsque celle-ci est ouverte aux fidèles, la chapelle du Saint-Sacrement attire le regard et paraisse *praecellentissimus ac nobilissimus omnium locus*, et l'ordinaire du lieu est juge de la réalisation concrète.

6. *Tabernacle et autel face au peuple.*

En fait, ces diverses exceptions à la place régulière du tabernacle sur l'autel majeur ne sont pas celles qui ont causé le plus de préoccupations ces dernières années, d'autant qu'elles se présentent avec une tradition déjà ancienne ou au contraire à l'occasion d'une construction neuve, et dans les deux cas font partie du plan d'ensemble. C'est surtout la pratique de la messe face au peuple qui a posé le problème de la place du tabernacle en des termes difficiles, parce que les édifices du passé n'y étaient généralement pas adaptés.

La messe face au peuple a fait, dans certains diocèses ou groupes de diocèses, l'objet de mesures particulières restrictives. Ces mesures sont légitimes puisque l'évêque est juge des circonstances concrètes d'application des lois, surtout en matière liturgique et qu'il doit faire la visite canonique des églises et des autels même chez les exempts[24]. Mais en droit général la célébration face au peuple est aussi régulière que la célébration dans l'autre sens, plus régulière même puisque c'est la forme romaine primitive[25], celle qui a donné sa structure aux gestes

24. Cf. l'article de M. Michaud dans *La Maison-Dieu*, 2, 1945, pp. 93-116.

25. M. Andrieu, *Ordines Romani*, t. II, pp. 144-145, explique dans quelles conditions elle a été abandonnée en pays franc.

et mouvements du célébrant au point que les rites de la messe pontificale ne s'épanouissent vraiment pas autrement. La Congrégation des Rites, dans ses réponses particulières, a souvent réaffirmé la légitimité de cet usage, décrit de façon précise par le *Caeremoniale* et le *Ritus celebrandi missam;* elle ne se soucie pas des controverses passionnelles auxquelles se sont livrés les Français avant comme après Claudel avec des arguments généralement très mauvais dans les deux camps, comme il arrive quand l'affectivité s'en mêle [26].

Quoi qu'il en soit, lorsque l'on projette de célébrer face au peuple, il est évident que l'on doit apporter des modifications à l'aménagement de l'édifice, et la place du tabernacle doit être étudiée avec soin. D'une part, on tient généralement à ce que la Réserve eucharistique ne soit pas trop éloignée de l'autel où l'on célèbre : même si l'on consacre au cours de la messe les pains nécessaires à la communion des fidèles présents, comme le recommande *Mediator Dei*, il faut prévoir la possibilité d'accès au tabernacle, soit qu'on n'ait pas assez de parcelles consacrées, soit qu'il en reste trop : si c'est le célébrant lui-même qui doit accéder au tabernacle, il ne peut perdre *conspectum altaris* [27]. D'autre part, l'architecture de l'édifice peut rendre difficile sinon impossible l'implantation d'un autel distinct, destiné à recevoir le tabernacle et répondant à cette condition de proximité.

C'est pourquoi se sont multipliés, ces trente dernières années, les essais de solution les plus divers. Certains étaient contraires à la législation et n'auraient jamais dû être tolérés, comme les tabernacles placés en dehors des autels. D'autres étaient non pas directement opposés aux rubriques, mais inconvenants, comme la disposition de l'autel du Saint-Sacrement derrière l'autel majeur : la chapelle de la Réserve devenait inaccessible aux visites de piété et le célébrant de la messe tournait le dos au tabernacle. Dans son discours du 22 septembre 1956, Pie XII s'est exprimé de façon très libérale :

> La manière dont on pourrait placer le tabernacle sur l'autel sans empêcher la célébration face au peuple peut recevoir diverses solutions sur lesquelles les spécialistes donneront leur avis. L'essentiel est d'avoir compris que c'est le même Seigneur qui est présent sur l'autel et au tabernacle [28].

26. Je compte étudier un jour de façon détaillée les rubriques de la messe face au peuple : sans prendre parti sur le fond, je dois dire que les objections que j'ai entendu formuler au nom des rubriques ou du cérémonial sont assez fantaisistes.

27. C'est la rubrique de la communion dans *Rit. Rom.*, tit. 5, cap. 1, n. 17, et la prescription du Code, can. 868.

28. *La Maison-Dieu*, 47-48, p. 342.

En réalité, il n'y a pas de solution satisfaisante logeant le tabernacle sur l'autel même où se célèbre la messe face au peuple : ou bien on aurait un tabernacle de dimensions très petites de façon à ne pas gêner la célébration, et alors ce tabernacle n'attirerait pas suffisamment l'attention des fidèles en dehors de la messe; ce parti fort bâtard serait d'ailleurs aussi inconfortable pour les cérémonies que pour la conservation de la Réserve. Ou bien on recherche l'installation du tabernacle dans l'autel ou sous l'autel, hypothèses à écarter comme nous l'avons dit plus haut. Pour tous ces motifs, la Congrégation des Rites a introduit une disposition spéciale dans le décret du 1er juin 1957 :

> *n. 4.* In ecclesiis ubi unicum exstat altare, hoc nequit aedificari ut sacerdos celebret populum versus; sed super ipsum altare, in medio, poni debet tabernaculum, etc.

Il y a donc, pour la Congrégation, incompatibilité entre célébration face au peuple et présence du tabernacle à l'autel : les édifices qui n'ont qu'un seul autel excluent donc la célébration face au peuple, à moins qu'il ne s'agisse d'un lieu de culte ne comportant pas la conservation du Saint-Sacrement. Or comme c'est évidemment l'autel principal qui est destiné à la célébration face au peuple en vue des assemblées plus nombreuses, nous trouvons là une autre exception importante à l'usage plus général du tabernacle sur l'autel majeur.

Mais cette exception est plus délicate lorsqu'il s'agit, non de construire un nouvel édifice, mais de transformer un édifice existant. Si l'on n'y prend garde, si l'on ne ménage pas avec beaucoup de délicatesse la juste sensibilité des fidèles, on risque de paraître chasser la Réserve eucharistique de sa place d'honneur, surtout si on la met dans une chapelle quelconque de la nef. De nombreuses précautions architecturales, décoratives, sont indispensables : dans certains cas, on conclura à l'impossibilité matérielle des transformations projetées. C'est pourquoi, très sagement, le *Directoire de la pastorale de la messe* exige que la commission diocésaine d'art sacré soit consultée et que l'Ordinaire donne son consentement[29]. Les cas concrets demandent à être traités avec tact, goût, sensibilité, intuition de la solution concrète. A cet effort, le pape et la Congrégation des Rites nous invitent en vue de faire progresser simultanément la vie liturgique et la piété personnelle des fidèles à l'égard de l'eucharistie, le tout dans la parfaite justesse de la doctrine et des attitudes.

Aimé-Georges Martimort.

29. *Directoire...*, n° 52.

LE III[e] CONGRÈS INTERNATIONAL DE MUSIQUE SACRÉE

Paris, 1[er]-8 juillet 1957

Tandis qu'une exceptionnelle vague de chaleur passait sur la France, Paris ouvrait avec magnificence, durant la première semaine de juillet, ses églises et ses salles de concert pour accueillir les célébrations liturgiques et musicales du III[e] Congrès international de Musique Sacrée, tandis que rue Michelet se rassemblait à l'Institut d'Art et d'Archéologie, pour les séances d'études, la foule bigarrée des soutanes violettes ou noires, des clergymen et des vestons, des robes et des cornettes. Tout fut mis en œuvre pour donner à ces assises un caractère solennel : réceptions officielles par les municipalités de Paris et de Reims, séance au château de Versailles, messes pontificales dans nos plus vénérables sanctuaires : Notre-Dame de Paris, Saint-Sulpice, Notre-Dame de Reims.

Ce congrès fut vraiment international. A côté d'un millier de Français, près de quatre cents étrangers de trente-sept nationalités, venus d'Amérique, d'Afrique, d'Australie, du Vietnam et de tous les pays d'Europe occidentale : Angleterre, Hollande, Belgique, Allemagne, Autriche, Suisse, Italie, Espagne. Il est le troisième d'une série inaugurée à Rome, durant l'Année sainte, à l'instigation de Mgr Igino Anglès, président de l'Institut pontifical de musique sacrée. Le congrès de Vienne de 1954, à l'occasion du cinquantenaire du Motu proprio *Tra le sollicitudini* de saint Pie X, avait été dit en effet : II[e] Congrès international de Musique Sacrée, et c'est là que fut décidé ce congrès de Paris.

Celui-ci fut préparé durant plus d'un an par une commission dans laquelle travaillèrent particulièrement M. J. Chailley, professeur de musicologie à la Sorbonne, M. Le Guennant, directeur de l'Institut Grégorien, Dom J. Gajard, et surtout M. l'abbé Prim, secrétaire du congrès, qui assuma avec zèle la lourde e

parfois difficile tâche de la préparation et de la réalisation de ce congrès. Le congrès lui-même, comme sa préparation, était placé sous la présidence de S. Exc. Mgr Blanchet, recteur de l'Institut catholique de Paris.

Les manifestations de cette semaine offraient un programme exceptionnellement riche. Chaque journée comportait une messe dans une grande église, deux copieuses séances d'études, avant et après midi, deux concerts, en matinée et en soirée. D'aucuns trouvèrent ce menu trop abondant; il imposait nécessairement à chacun de faire son choix.

Des trois séries de manifestations : offices liturgiques, concerts, séances d'études, on ne peut parler ici en détail. Des revues de musique ont déjà donné ou donneront le compte rendu des œuvres exécutées, empruntées à tous les siècles chrétiens, des chorales internationales et des artistes qui se sont fait entendre. Ce sont les séances d'études et les offices qui doivent retenir l'attention de la pastorale liturgique dans laquelle la musique sacrée représente un élément de première importance.

Après la publication, à Noël 1955, de l'encyclique *Musicae Sacrae disciplina*, le congrès ne pouvait mieux faire que de prendre ce document, unique dans l'histoire de l'Église, comme base de ses travaux. Son objet fut précisément : « Perspectives de la Musique Sacrée à la lumière de l'Encyclique *Musicae Sacrae disciplina.* » On sait l'ampleur exceptionnelle de cette encyclique qui ne laisse de côté aucun des aspects de la musique sacrée. Chacun de ces aspects fut repris dans l'une des séances d'études :

1) Principes de la musique sacrée; 2) le chant grégorien; 3) le chant des Églises d'Orient; 4) l'orgue et les instruments à l'église; 5) la polyphonie sacrée; 6) le chant populaire religieux; 7) la musique en pays de mission; 8) problèmes de structure et d'enseignement. L'ampleur même du sujet — c'est, encore une fois, *toute* la musique sacrée — ne pouvait permettre d'en approfondir aucun, mais devait les situer respectivement dans un ensemble.

1. *Principes de la musique sacrée.*

Ces principes se dégagent de l'ensemble de l'encyclique, mais plus spécialement de la deuxième partie qui en traite explicitement.

S. Exc. Mgr Miranda y Gomez, archevêque de Mexico, initiateur en son pays de rencontres sur la musique sacrée, avait été invité à traiter le sujet : *La musique sacrée, art liturgique pri-*

vilégié. Toute la dignité de la musique sacrée, et sa supériorité sur les autres arts, vient de son intime association à l'action liturgique elle-même, au point qu'elle lui est comme incorporée. De là découlent les exigences qui lui sont propres et la vigilance de l'Église à son sujet. L'orateur se plut à répéter à plusieurs reprises que l'encyclique de Pie XII *ne modifiait aucunement* le Motu proprio de saint Pie X, mais le confirmait et l'illustrait avec *plus de solennité et d'éloquence*. Il dénonça ceux qui prétendent mépriser l'ancien pour faire place aux nouveautés; l'encyclique veut préserver jalousement tout ce que l'Église a accumulé au cours des siècles (ce passage fut vivement applaudi par les congressistes), moyen d'ouvrir des voies nouvelles et de féconder l'inspiration.

Le R. P. Roguet traita ensuite de la *Valeur pastorale de la musique sacrée*. Nul doute qu'il y ait là une note dominante de l'encyclique qui, comme tous les documents liturgiques de Pie XII, met toujours au premier plan le bien des fidèles. La musique a pour fin dernière la gloire de Dieu, mais par la sanctification des âmes. Celle-là ne pourrait être procurée sans celle-ci. Liturgie et pastorale, non seulement ne s'opposent pas, mais s'appellent. Ainsi s'expliquent de nombreuses remarques de l'encyclique concernant la condamnation de *l'art pour l'art*, l'admission de la polyphonie, la nécessité du chant du peuple, l'invitation à la catéchèse des textes chantés, la valeur *apostolique* (mais non proprement *missionnaire*) de la musique liturgique, etc.

Mgr F. Romita, de la Sacrée Congrégation du Concile, écrivain abondant sur les questions de musique sacrée, spécialement au point de vue du droit, traita ensuite de *L'Esprit de la législation ecclésiastique en matière de musique sacrée*. L'histoire, qui est non seulement objet de science, mais maîtresse de vie, nous montre dans le développement de la musique liturgique une présence agissante de l'Église, présence *quasi-charismatique*, qui a conduit l'art, comme d'une manière *surnaturelle* et *providentielle*, à rester, sans s'égarer, au vrai service de la liturgie. Et cela sans jamais dicter de principes esthétiques proprement dits. Ainsi l'Église, et tout spécialement l'encyclique, nous invite à chercher un esprit qui, avec prudence et liberté, retiendra les formes d'art qui conviennent au culte et rejettera les autres.

Deux autres conférences étaient prévues pour cette séance, celle de M. J. Chailley, et un rapport du docteur H. Huche. L'heure tardive — l'horaire fut malheureusement fort peu respecté durant ce congrès — les fit repousser à d'autres séances. Il faut regretter que ce soient précisément deux laïcs et deux

techniciens de l'histoire de la musique qui n'aient pu se faire entendre dans cette séance inaugurale, trop uniquement ecclésiastique.

On peut se demander d'ailleurs si le vrai visage de l'encyclique se dégageait pleinement de cette séance sur les « Principes ». Il est bien vrai que celle-ci *confirme* et *illustre* le Motu proprio de saint Pie X. Mais elle veut aussi explicitement l'enrichir en *l'adaptant aux circonstances actuelles* (*D.C.*, 1956, p. 69, n° 1). On eût aimé d'abord voir asseoir le fondement du chant sacré, comme le fait clairement l'encyclique, sur la base solide de l'assemblée liturgique hiérarchique qui comprend essentiellement *la voix du prêtre offrant le sacrifice et celle du peuple chrétien qui loue le Tout-Puissant* (n° 14). Sauf erreur, le chant de l'assemblée liturgique n'a pas été nommé dans la première conférence. En outre, si le P. Roguet a admirablement dégagé, comme idée centrale de l'encyclique, la valeur pastorale de la musique sacrée, l'éditorial de la revue allemande *Musik und Altar* (sept.-oct. 1957, p. 34) remarque : « Ce rapport constituait une question posée aux musiciens d'Église à laquelle on n'a pas répondu à Paris. Il ne suffit pas que les musiciens d'Église insistent sur l'application des directives pontificales. C'est justement aussi ce que voulait le P. Roguet, et d'ailleurs, il n'y eut personne qui, dans les questions de musique sacrée ou de liturgie, n'y insistât. Mais il ne suffit pas non plus de parler de la sauvegarde de la tradition : le culte des monuments anciens n'est pas un argument contre la pastorale. A la question posée à Paris par les *liturgistes*, les spécialistes de la musique sacrée ne pourront éviter de répondre. »

L'après-midi de ce premier jour transporta le congrès au théâtre Montpensier à Versailles. Une brillante conférence de M. N. Dufourcq, professeur au Conservatoire national, exalta la musique classique française et sa valeur religieuse, et fut comme une introduction au concert qui suivit dans la chapelle du château, sous la direction de M. l'abbé Roussel. La conférence de Joseph Samson, comme un inoubliable *chant du cygne* et un *testament* du regretté maître de chapelle de Dijon, apparut comme un prolongement de la séance sur les principes. Dans un style inimitable, avec une singulière puissance d'affirmation, il exalta et défendit la qualité dans la musique sacrée. Moment inoubliable, où en phrases incisives et percutantes, il inculquait : *sol est sol*. Hors de la qualité, pas de musique sacrée. « Tout chant dont la valeur expressive n'est pas à la hauteur du silence est superflu... » Il se défendit absolument de tout *esthétisme*, mais revendiqua l'*aristocratisme* au sens de *ce qui excelle*. Vérités indiscutables et nécessaires à rappeler : « Certains des nôtres

minimisent l'objet poursuivi. » Mais peut-être certaines de ces affirmations dépassaient-elles leur objet. Une question demeure en effet : quel sera le critère de la qualité ? Et à partir de quel moment le silence est-il préférable au chant d'une nef ? N'est-ce pas oublier que le chant (comme les autres rites) dans la liturgie, avant même d'être objet d'art et donc de *jugement d'artiste* (nous ne disons pas d'*esthète*, ce que réprouve justement Samson) est acte humain et expression vivante d'un baptisé, nécessaire à la célébration même du culte. Tout célébrant doit chanter *Dominus vobiscum* et tout fidèle doit pouvoir répondre *Et cum spiritu tuo*. De quel droit le faire taire ? Car le chant liturgique n'est pas d'abord *ce qui s'écoute*, mais *ce qui s'exécute*. C'est dire que la *qualité formelle* d'un rite est relative à l'Assemblée qui célèbre, à ses possibilités d'expression et au jugement de beauté sacrée commun à ses membres, en un mot à sa culture *religieuse* et *humaine*.

I. — Conclusions du Congrès sur la séance des Principes *

1. Que, selon les termes de l'encyclique *Musicae sacrae disciplina*, la musique sacrée se voie confirmée dans la dignité *d'art liturgique* privilégié, et qu'en conséquence le souci de chaque pasteur soit de la maintenir à ce rang en faisant appel à la collaboration fructueuse des ecclésiastiques et des laïcs qualifiés.

2. Que, dans la pratique pastorale, soit effectivement reconnu le primat de la liturgie solennelle et du chant liturgique traditionnel, sur les autres formes de participation au culte public de l'Église.

Qu'en fait, et suivant les prescriptions pontificales, on veille avec le plus grand soin à les maintenir partout où ils sont pratiqués et à les introduire là où ils n'existent pas encore.

3. Que les musiciens d'Église aient à cœur de respecter le cadre liturgique des offices, et que, de son côté, le clergé traite la musique sacrée avec tout le respect et la dignité voulue, veillant à lui donner dans les offices la place qui lui revient.

4. Que la louable émulation des compositeurs contemporains de chants sacrés, liturgiques ou simplement religieux, s'exerce dans le sens de la qualité artistique, et ne soit pas seulement guidée par la facilité avec laquelle les chants peuvent être enseignés aux fidèles.

* Nous donnons, partie par partie, le texte intégral et officiel des Conclusions du Congrès, tel qu'il a été arrêté en octobre 1957 (N.D.L.R.).

2. *Le chant grégorien.*

La séance sur le chant grégorien revêtit toute la solennité qui convenait pour célébrer le *chant propre* de l'Église latine, et comme il se devait dans la capitale du pays qui, par les travaux de l'abbaye de Solesmes et l'action du mouvement grégorien, a le plus fait pour sa restauration. On a d'ailleurs remarqué, dans les diverses messes du congrès, la perfection et l'aisance dans l'exécution du chant grégorien, signe manifeste du travail déjà accompli. Aussi, cette séance apparut-elle à plusieurs comme *le triomphe du chant grégorien.*

S. Exc. Mgr Morilleau, évêque de La Rochelle, traita de la *Valeur pastorale du chant grégorien* avec la rigueur d'un article de la Somme de saint Thomas. Il posa d'abord le *videtur quod non* : 1° Pour un apôtre qui va aux masses, le chant grégorien n'est ni missionnaire, ni pastoral. 2° C'est un art d'homme cultivé. 3° Il est lié à une langue incomprise. Le *sed contra* est un argument d'autorité. Le magistère ordinaire de l'Église affirme que le grégorien est pastoral. La preuve est donnée par syllogisme : Toute l'œuvre de l'Église est pastorale et missionnaire. Or la musique sacrée est une œuvre de l'Église. Donc, le chant grégorien est pastoral.

Ensuite, la réponse aux objections est aisée : 1° Le grégorien, comme la liturgie, est pour les fidèles, non pour les païens. 2° Son caractère populaire est affirmé par l'encyclique et par le directoire pour la pastorale de la messe. 3° Le latin est sauvegardé par le pape avec une *autorité que personne ne devrait discuter* (applaudissements longs et nourris). Et il conclut : « Il faut organiser une croisade qui doit mobiliser tous ceux qui travaillent au chant d'Église... nous ne disons pas : par la musique d'abord, mais par le chant grégorien aussi. »

La personnalité du maître de chœur de Solesmes était fort attendue, et Dom Gajard fut, avant son rapport, — fait unique durant le congrès — ovationné par l'assemblée. Faisant d'abord appel aux témoignages de Léon Daudet et de Saint-Exupéry sur l'excellence du chant grégorien, il développa ensuite la *vérité* du chant grégorien, sa *spiritualité*, sans rien de charnel, son hiératisme et son caractère *impersonnel*, sa pérennité en face des misérables productions à la mode. Enfin, il n'hésita pas à déclarer que le chant grégorien était *un des moyens les plus efficaces de rechristianisation de la société.*

« La séance sur le chant grégorien » écrit Mgr Moneta Caglio, président de l'Institut pontifical ambrosien de Milan dans son compte rendu d'*Ambrosius* (sept.-oct. 1957, p. 279) « com-

mencée, à dire vrai, avec les habituelles considérations d'un sentimentalisme un peu simpliste, acquit ensuite un ton élevé avec la relation du jésuite hollandais, Joseph Smits van Waesberghe. » L'orateur donna un aperçu admirable de documentation et de probité scientifique sur les recherches actuelles les plus importantes en matière de chant grégorien. Du point de vue de la musicologie, ce fut sans doute la meilleure conférence du congrès. Passant en revue les questions concernant l'origine et l'histoire du chant grégorien, la paléographie et la rythmique, les hymnes, tropes et séquences, les théories musicales du moyen âge, il arrive à ces conclusions qui en étonneront plusieurs : *toutes les théories d'interprétation du chant grégorien ne sont encore à l'heure actuelle que des hypothèses, et toute solution pratique adoptée ne peut être qu'un compromis.*

Sur le point précis des recherches concernant le chant ambrosien, Mgr Moneta Caglio donna une communication d'un égal intérêt scientifique.

Le congressiste ne put s'empêcher d'avoir le sentiment d'un contraste entre la magnificence première des panégyristes, et la modestie des savants. Certes, les deux domaines ne sont point liés l'un à l'autre et ni la pensée de l'Église, ni l'exécution actuelle du chant grégorien ne sont pour autant touchées. Mais on eût aimé qu'une cause aussi bonne, puisque indiscutable en son fond, fût défendue avec d'aussi bons arguments, et que des nuances fussent apportées à certaines affirmations comme celle du caractère *populaire* du chant grégorien. Au carrefour qui eut lieu après cette séance autour de Mgr Morilleau — qui précisa qu'il ne parlait au congrès qu'en personne privée — un curé de trois paroisses assez déchristianisées et qui *croit* au grégorien, expliqua les difficultés qu'il rencontrait à l'introduire dans ses assemblées, la nécessité d'y mettre des étapes, et les limites de fait qui s'imposaient.

Il faut bien reconnaître que si l'on ne peut *chanter la messe* qu'en utilisant le répertoire grégorien officiel dans les pièces du *propre*, beaucoup de nos paroisses doivent encore renoncer à la messe chantée dominicale, ce qui n'est pas sans poser un grave problème pastoral et liturgique. Faut-il ajouter que tous les congressistes ne partageaient pas l'impression d'un *triomphe* ? L'éditorial de la revue *Musik und Altar écrit* : « Le panégyrique que le P. Gajard entonna dans son rapport sur le chant grégorien... a suscité l'applaudissement du mouvement grégorien et le refus des autres. Le célèbre mouvement grégorien français apparaissait à Paris comme un groupe insignifiant de dames de bonne volonté et d'âge avancé qui s'étaient enthousiasmées aux mystères des théories cabalistiques de Dom Moquereau. » Quoi qu'il

en soit de ce jugement, la cause même du grégorien ne profite pas, près des pasteurs de bonne volonté et désireux de faire œuvre d'Église, de la politique du *tout ou rien*, ni du seul argument-massue d'autorité; elle est trop excellente pour cela. Regarder en face les problèmes concrets n'affaiblit pas une cause, mais montre au contraire sa force, sa vitalité, ses ressources, confirme sa justesse. Souhaitons que les problèmes que pose pratiquement la grand-messe chantée dans nos petites paroisses (qui sont les plus nombreuses) soient étudiés et résolus pour le bien de tous.

II. — Conclusions du congrès sur la séance du « chant grégorien »

5. Que la primauté du chant grégorien, proclamée par l'encyclique et reconnue par tous, soit effectivement respectée dans la célébration des offices, sans que cette primauté soit jamais prétexte à éliminer l'art polyphonique partout où il est réalisable.

6. Que soient encouragés les efforts de tous ceux (associations ou personnes privées) qui se sont donné pour tâche de promouvoir l'étude et la pratique du chant grégorien et d'en répandre l'usage.

3. *Le chant des Églises d'Orient.*

C'est une marque de l'esprit catholique de l'encyclique que d'avoir manifesté pour le chant des Églises d'Orient un intérêt analogue à celui de l'Église latine. Et c'est l'honneur du congrès de Paris d'avoir consacré une séance de travail à ces trésors. Le R. P. Dumont souligna en effet que l'Église, loin de rejeter la diversité des rites ou de penser qu'elle puisse nuire à son unité profonde, y tenait comme à une richesse propre. Les mélodies admirables qu'on eut le plaisr d'entendre durant la séance convainquirent les trop peu nombreux assistants de l'intérêt des répertoires orientaux. Le rapport du musicologue Egon Wellesz, professeur à Oxford, et du R. P. Bartolomeo di Salvo, du monastère de Grottaferrata, nous donnèrent la preuve que les meilleurs spécialistes s'attachaient à faire revivre ces chefs-d'œuvre de musique sacrée.

III. — Conclusions du congrès sur le « chant des Églises d'Orient »

7. Que dans les Instituts où la musique sacrée est enseignée, on n'omette pas d'informer les étudiants des rudiments de la liturgie et de la musique byzantine et orientale.

8. Qu'on apporte un soin particulier à rassembler et à enseigner

les mélodies traditionnelles des rites orientaux, mélodies dont la survivance est gravement menacée, conformément à l'encyclique *Musicae sacrae disciplina.*

9. Que, dans la pratique des chants orientaux, soit déconseillée la recherche d'une polyphonie fondée sur des principes étrangers à leur génie propre et notamment sur les principes de l'harmonie occidentale.

4. *L'orgue et les instruments à l'église.*

On sait que l'encyclique *Musicae sacrae disciplina* a parlé avec honneur de la place de l'orgue dans la musique sacrée, et avec bienveillance de celle d'autres instruments de musique. C'était donner une base solide à cette séance d'étude dans laquelle le professeur Luigi Tagliavini rappela d'abord comment l'orgue s'était introduit à l'époque classique dans la liturgie, soit pour alterner une partie des chants avec le chœur, soit pour le suppléer, toujours en partant des thèmes liturgiques. Dans une très belle conférence d'un grand style religieux et liturgique, A. Reboulot, organiste de Saint-Germain-des-Prés, traita du rôle de l'organiste liturgique du 20e siècle et de sa formation. On a pressenti là comment un musicien qui rentre dans le jeu sacré des cérémonies, loin d'y trouver une contrainte, y rencontre un accomplissement.

Pourquoi faut-il que cette séance ait été gâchée par un éclat sur la question des orgues électroniques ? Aucun congressiste sans doute ne songeait à les préférer aux instruments à tuyaux. Or, on en fit, non pas une critique, mais une caricature qui appela des réactions de bon sens, spécialement une mise au point scientifique et pastorale de M. l'abbé Jeanneteau, professeur de chant grégorien et fondateur de l'Institut électronique aux Facultés catholiques d'Angers. Un vœu du congrès, sage et équilibré, invite à la prudence vis-à-vis de ces instruments qui peuvent rendre service, mais ne sauraient remplacer un orgue.

En outre, cette séance fut infidèle à son titre, puisqu'on n'y parla que de l'orgue, mais non des autres instruments. Mgr Moneta Caglio remarque dans son compte rendu qu'il n'y eut au congrès de Paris aucun écho aux paroles du pape concernant particulièrement l'usage des instruments à archet, et qu'en cela on s'est radicalement écarté de celui de Vienne qui souhaitait pour eux droit de cité, ce qui est maintenant acquis.

Il remarque que cela n'est sans doute pas conforme au goût austère des Français. Beaucoup d'entre nous, en effet, leur préfèrent les cuivres et les vents, plus austères et plus sacrés, et même le chant *a cappella.*

V. — Conclusions du congrès sur « organistes, orgues, instruments électroniques »

14. Que les organistes d'Église s'efforcent d'acquérir cette vraie et solide *formation liturgique* qui leur est indispensable pour remplir dignement leur office et satisfaire aux exigences accrues et justifiées du clergé et des fidèles dans ce domaine.

15. Qu'on n'attribue pas aux instruments électroniques, dans leur état actuel, le rôle et la dignité de l'orgue traditionnel qui conserve incontestablement son caractère d'instrument privilégié.

16. Que les facteurs d'orgues s'appliquent à réaliser des orgues à tuyaux qui, par leur prix, soient à la portée des paroisses modestes; ils leur éviteront ainsi de recourir à des instruments de moindre qualité.

17. Que, de leur côté, les ingénieurs et facteurs d'instruments électroniques qui, répondant aux vœux de la Sacrée Congrégation des Rites, ont recherché et obtenu des réalisations marquant sur les précédentes un progrès certain et digne d'éloges, poursuivent inlassablement leurs travaux afin de mettre au service du culte des instruments dignes en tous points de leur destination.

5. *La polyphonie sacrée.*

Cette séance s'ouvrit par le rapport de M. J. Chailley, professeur de musicologie en Sorbonne, transféré de la séance inaugurale. C'est un grand et large souffle d'histoire, comparable à celui qui ouvre l'encyclique, qui passa sur l'assistance et remua quelques cendres. En effet, le grand public se repose, en matière de musique sacrée, sur des catégories communément reçues et indiscutées — plus d'une conférence du congrès en a fourni la preuve —, mais controuvées au regard de la science historique des cinquante dernières années. La plupart de ces absolus se relativisent quand ils sont replacés dans l'histoire. Et l'orateur ayant pris de nombreux et savoureux exemples dans l'évolution de la langue musicale, rétablissait des perspectives : Mozart est à l'Église baroque ce que Pérotin est aux voûtes gothiques de Notre-Dame, et ce que le grégorien est aux cryptes carolingiennes. Conclusion : tous les pastiches du passé sont condamnés par l'histoire.

Les autres rapporteurs apportèrent une information sur le répertoire polyphonique immense des siècles passés, souvent encore peu connu, ou sur les créations les plus modernes d'une haute valeur musicale et religieuse, qui cherchent cependant encore comment s'intégrer harmonieusement à l'action liturgique.

Car le véritable problème qui se pose à la polyphonie — et qui n'a pas été assez abordé — n'est pas celui du style ou de la langue musicale, ni d'une prétendue opposition entre le chant de la maîtrise et le chant de la nef, c'est celui de son intégration dans la fonction rituelle. Les chefs-d'œuvre du passé (à commencer par la messe palestrinienne) ont été élaborés à des époques dont la perception liturgique et pastorale était différente de la nôtre, et les solutions d'alors — toujours valables musicalement — ne le sont plus nécessairement aujourd'hui dans une célébration liturgique restaurée. Ce n'est pas la polyphonie qui est en question, mais *comment* elle doit tenir son rôle. Ce point fut évoqué dans un carrefour de compositeurs où ceux-ci manifestèrent le désir d'être informés des vraies exigences de la liturgie et des voies ouvertes à l'art de notre temps. Le R. P. Picard s'efforça de tracer quelques perspectives, et il serait fort souhaitable que ce dialogue continuât pour le plus grand bien de la musique sacrée et de la liturgie.

IV. — Conclusions du congrès sur la polyphonie sacrée

10. Que l'excellence de la polyphonie, reconnue par l'Église, lui mérite de conserver sa place aux côtés du chant grégorien, conformément aux directives pontificales.

11. Que le répertoire polyphonique se renouvelle et s'étende par la recherche et l'interprétation d'œuvres, tant anciennes que contemporaines, conformes aux directives pontificales.

12. Que les compositeurs catholiques s'appliquent à la composition de musique sacrée conforme aux définitions pontificales, en se tenant à égale distance du pastiche impersonnel et des expériences ésotériques. Et que, de leur côté, les maîtres de chapelle veillent à se tenir au courant de la production contemporaine, et à lui réserver une place suffisante aux côtés de la polyphonie classique.

13. A la suggestion des compositeurs, le congrès émet le vœu que les prochaines Assises internationales inscrivent à leur programme la participation des compositeurs et qu'ils aient l'occasion de confronter leurs positions diverses et d'examiner dans quel esprit pourrait être orientée la composition moderne eu égard aux exigences primordiales de la liturgie.

6. *Le chant populaire religieux.*

Dans l'allocution qu'il prononça durant la messe pontificale radiodiffusée du dimanche 7 juillet à Notre-Dame, et qui reflétait

avec un si parfait équilibre l'enseignement de l'encyclique, S. Exc. Mgr Blanchet, président du congrès, remarquait, après avoir rappelé l'excellence du chant grégorien et les richesses de la polyphonie, qu'une partie du document pontifical avait suscité chez plusieurs un certain étonnement : le long passage consacré au chant populaire. Non pas, précisait-il, que la chose fût en soi nouvelle. Mais ce qui est nouveau, c'est qu'un texte officiel en traite *ex professo* avec tant de force et d'insistance. Il y a dans l'encyclique une des acquisitions les plus considérables pour la musique sacrée de notre temps. Il était significatif que cette séance fût présidée activement par S. Exc. Mgr Martin, président de la Commission épiscopale de Pastorale et de Liturgie.

Il revint au professeur L. Agustoni, professeur à l'Institut pontifical ambrosien de Milan, de dégager que le chant est, dans la liturgie, un acte de la *plebs sancta*. Chanter est d'abord pour les fidèles un droit qui découle de leur initiation baptismale qui les habilite à la louange. C'est en même temps un devoir, puisque le sacrifice du Christ est aussi le sacrifice de l'Église.

M. l'abbé Kaelin, directeur de la musique sacrée du diocèse de Fribourg, aborda les questions d'aspect technique concernant le chant populaire. Il dénonça d'abord une fausse position du problème : qualité musicale *ou* chant populaire, pour affirmer qu'il existe un véritable art populaire qui possède ses lois propres. Ses normes concernant la justesse, le rythme, la précision ne sont pas les mêmes que celles que l'on applique à un soliste ou à une schola. Il ne faut enfin jamais oublier que dans un chant de foule on est *acteur*, et que pour s'ériger en juge critique, il faut se transformer en *auditeur* et se retirer de la communauté.

Dom Hesbert, de l'abbaye de Saint-Wandrille, moine de Solesmes, bien connu pour ses travaux d'érudition sur le chant grégorien, commença plaisamment son rapport en disant qu'il avait proposé au congrès une liste de six sujets concernant la paléographie, divers points d'histoire, le problème d'un propre simplifié pour les petites paroisses — sujet dont il faut regretter vivement qu'il ait été écarté —, et enfin un essai sur : *Structure grégorienne et chant français*. C'est ce dernier qui avait été retenu... Son idée est doublement pédagogique : dégager des mélodies ornées une ligne musicale simple et fondamentale, et mettre sur cette mélodie de base la traduction du texte. Cela permet d'initier du même coup et à la musique et au sens du texte chanté. Idée ingénieuse; il faut pourtant avouer que les exemples proposé n'ont pas semblé vraiment convaincants, surtout pour l'isorythmie de la musique et du texte français. La discussion reste ouverte...

D'après Mgr Moneta Caglio, dans le compte rendu déjà cité,

« cette séance sur le chant populaire en langue vulgaire s'ouvrit dans une atmosphère chargée d'électricité, et on attendait que l'éclair jaillît d'un moment à l'autre ». Mais il avoue que, par la modération des rapporteurs, rien ne se produisit[1].

Il y aurait donc eu chez certains un malaise en face de l'exposé de la pensée pontificale ? Où se serait-il situé ? Peut-être dans une équivoque qui a plané sur cette séance — mais qui a été levée dans les conclusions : la place et le titre même de la séance semblent montrer que les organisateurs du congrès ont entendu par *chant populaire religieux* le seul répertoire des chants et des cantiques en langue vulgaire, donc un chant exclusivement extra-liturgique; ceci est conforme au vocabulaire de l'encyclique. Les orateurs, en revanche, s'inspirant de l'encyclique elle-même, ont traité dans son ensemble ce qui concernait le chant du peuple, comme la première et la plus noble tâche de la musique sacrée, et c'est heureux puisque cela n'était pas fait ailleurs dans le congrès. Ils distinguèrent néanmoins, avec l'encyclique, le chant sacré du peuple proprement liturgique, et le chant populaire religieux extra-liturgique, en langue vivante. Faudrait-il penser que ceci ne fût pas clair pour tous[2] ? On peut le craindre après avoir entendu, à l'issue de la séance, une religieuse confier à sa compagne : « Pourquoi se pose-t-on tant de questions, puisque le pape veut que l'on chante en latin et qu'il n'y a que cela de beau ? » On se demande si ces congressistes avaient lu *en entier* l'encyclique que commentait le congrès. Mais ceux qui, l'ayant lue, y trouvaient des principes de solution à des problèmes actuels précisément abordés par elle, ont-ils pu retirer du congrès une aide concrète et positive pour leur action pastorale concernant le chant sacré du peuple ?

1. Si ce n'est une intervention de Mgr Anglès après la conférence de Don Agustoni. Celui-ci avait souligné, ce qui semble une remarque de bon sens, que le chant populaire s'accommode mieux de pièces syllabiques que de mélodies largement ornées. L'illustre prélat s'inscrivit en faux contre cette affirmation en opposant les chants populaires du moyen âge, souvent très ornés. Nous avouons n'avoir pas compris l'objection, car s'il s'agissait, par exemple, des chants des trouvères et des troubadours, ils étaient destinés à être entendus et goûtés par le peuple, mais exécutés par des solistes, chanteurs professionnels. Car tel est le sort de la paléographie : ses documents sont généralement des témoins de l'art savant, tandis que les mélodies les plus populaires n'avaient pas besoin d'être écrites.

2. Ou qu'il y eût un fondement à des bruits qui circulaient, qu'on aurait tenté de faire approuver en haut lieu un document qui tendrait à diminuer sur ce point l'apport décisif et libérateur de l'encyclique.

VI. — Conclusions du congrès sur la séance du chant populaire

18. Que, dans le domaine de la musique sacrée, soit toujours sauvegardée la part qui revient au peuple d'après la Tradition de l'Église.

19. Que le chant du peuple soit cultivé en respectant la hiérarchie et l'importance des fonctions diverses que lui assigne l'encyclique, soit :

a) la participation du peuple au chant proprement liturgique, lequel est en latin dans la liturgie romaine solennelle, sauf les exceptions prévues par l'encyclique;

b) la participation du peuple à l'action liturgique, lors des « messes lues », par des chants bien adaptés, et qui seront le plus souvent dans la langue du peuple;

c) la participation du peuple aux offices et célébrations non liturgiques par des chants religieux populaires ou cantiques sur des mélodies simples et de qualité;

d) en dehors des cérémonies, par des chants populaires d'inspiration chrétienne.

20. Que des musiciens compétents s'adonnent plus nombreux à promouvoir le chant sacré du peuple sous ses différentes formes, selon l'invitation de l'encyclique.

7. *La musique sacrée en pays de mission.*

De toutes les séances du congrès, celle qui concerna les pays de mission fut sans doute la plus remarquable. Il faut dire que la voie était magnifiquement ouverte par l'encyclique dans plusieurs paragraphes décisifs. Mais la lecture d'une adresse au congrès de S. Ém. le cardinal Costantini découvrit encore d'une manière plus précise le champ d'action offert aux missionnaires par le chant sacré[3]. Il y rappelle d'abord les paroles de Pie XII du 28 juin 1944 : « Le missionnaire est l'apôtre de Jésus-Christ. Il n'a pas la mission de transplanter la civilisation spécifiquement européenne dans les terres de mission, mais bien de rendre ces peuples, qui parfois peuvent se vanter d'une culture millénaire, prêts et aptes à accueillir et à assimiler les éléments de vie et mœurs chrétiennes. » « De là, ajoute le chancelier de l'Église romaine, dérive bien clairement le grand principe que, tout comme on cherche à christianiser l'art des peuples indigènes, ainsi il faut aussi tenir compte de leur musique, de leurs mélodies, pour les incorporer dans la musique liturgique... Il

3. On trouvera le texte de cette importante lettre dans la *Documentation catholique* du 21 juillet 1957, p. 917.

me semble donc évident que, annonçant le Christ à ces peuples lointains, il n'est pas nécessaire, qu'il est même illogique et périlleux d'apporter la musique occidentale dans la liturgie. »

Après la lecture de ce *préambule*, faite par Mgr Lemaire, supérieur des Missions étrangères, les conférenciers ne pouvaient que donner quelques coups de sonde : soit en retraçant, comme le professeur Achille, la réussite unique jusqu'à ce jour d'une assimilation de l'esprit biblique et chrétien dans une création d'art indigène : le *Negro spiritual*; soit en évoquant avec l'abbé Sastre et le R. P. Rozing, du Verbe divin, la place que tient la musique dans les cultures africaine ou indonésienne; soit en donnant le compte rendu d'une enquête faite en Afrique par le P. Obama.

Une question venait naturellement à l'esprit, à la fin de cette séance : pourquoi ces directives créatrices de l'Église pour les pays de mission ne pourraient-elles pas servir aussi de principe de solution, *mutatis mutandis*, aux difficultés que rencontrent, dans certaines paroisses vraiment missionnaires de notre pays, des apôtres aux prises avec l'hétérogénéité de deux cultures : pourquoi tiendrait-on pour nulle celle des hommes qu'on cherche à christianiser, dans la mesure où cette culture existe, où elle est humanisante et capable de l'Évangile ?

VII. — Conclusions du congrès sur la séance « musique sacrée en pays de mission »

21. Que, dans les territoires de mission, on cultive le chant grégorien comme mode idéal de participation à la liturgie solennelle de rite romain.

22. Qu'on favorise en même temps dans ces territoires l'éclosion de répertoires populaires de style indigène, et qu'on évite à cette fin d'y diffuser les chants populaires d'origine et de style étrangers à leur génie propre.

23. Que les Instituts et les Œuvres missionnaires fassent tout ce qui est en leur pouvoir pour aider à la réalisation de ces vœux.

8. *Problèmes de structure et d'enseignement.*

Il n'échappe à personne que la mise en œuvre du programme tracé par l'encyclique suppose des moyens efficaces d'action et de formation. La dernière partie de l'encyclique en traite d'une manière précise et une séance du congrès en reprit les différents points.

La partie la plus importante de ce programme consiste dans la formation des futurs pasteurs qui seront les responsables du

chant dans l'assemblée liturgique. L'enseignement de la musique sacrée dans les séminaires fut traité par S. Exc. Mgr Alcini, président général de l'Association italienne Sainte-Cécile, et qui put s'appuyer sur son expérience de visiteur des séminaires d'Italie. Il rappela comment, d'après les documents romains, la musique sacrée est partie intégrante de la formation cléricale et combien la volonté du Saint-Siège était là-dessus claire et formelle : mais il constata avec regret que ces directives sont loin d'avoir été suivies. Il faut vaincre une double difficulté : celle d'un désintérêt des séminaristes qui sont d'abord attirés par d'autres aspects du ministère apostolique et qui ne comprennent pas toute l'importance de leur formation musicale personnelle; celle de la formation de maîtres compétents. Ceux-ci doivent, outre leur compétence technique, savoir à la fois se conformer à la tradition de l'Église et s'adapter aux besoins actuels qui sont partiellement nouveaux.

C'est d'ailleurs le lieu de rappeler qu'à l'ouverture du congrès, S. Exc. Mgr Blanchet donna lecture d'une lettre à lui adressée à l'occasion du congrès, émanant de S. Ém. le cardinal Pizzardo, préfet de la Sacrée-Congrégation des Séminaires et des Universités[4]. Le cardinal-préfet insiste sur la formation liturgique et musicale nécessaire au prêtre, rappelle les directives de Rome pour la formation des spécialistes et pour celle de tous les séminaristes. Mgr Alcini a d'ailleurs annoncé la promulgation prochaine d'un programme d'enseignement musical obligatoire pour les séminaires.

Suivaient six autres rapports concernant des problèmes complémentaires, parmi lesquels nous distinguerons la fougue de M. l'abbé Roussel exposant *le rôle exemplaire des maîtrises de cathédrale*, et les espoirs pour l'avenir du chant de nos assemblées liturgiques qui nous viennent du mouvement Ward qu'anime Mlle Hertz.

Un point important, qui est une création de l'encyclique, fut traité par M. l'abbé J.-P. Schmit, de Luxembourg : *Le responsable diocésain de la musique sacrée*. Cette fonction semble nécessaire dans chaque diocèse pour promouvoir dans les paroisses le chant sacré. En outre, la musique sacrée, comme tâche pastorale, est la chose de l'évêque. C'est donc à l'échelon diocésain et sous son autorité, avec l'aide d'un homme compétent, que les problèmes d'ordre pastoral que pose la musique sacrée doivent être résolus. Des mouvements nationaux sont utiles, mais ils ne peuvent qu'être au service des diocèses et des paroisses qui en sont le lieu d'application vivante.

4. *Documentation catholique* du 21 juillet 1957, p. 915.

Une séance de clôture devait étudier un projet d'organisation internationale de la musique sacrée[5]. Le projet fut exposé par Mgr Anglès. De la discussion subséquente, il ressort qu'on s'orienterait, non pas vers la constitution d'une Association internationale proprement dite qui serait souveraine sur des associations déjà existantes (*Cecilian Verein*, pour les pays de langue allemande, et *Association Italienne Sainte-Cécile*, toutes les deux de droit pontifical), mais vers un *Bureau de liaison et de coordination* qui réunirait à Rome les responsables d'associations régionales dont l'autonomie serait sauve.

On entendit aussi à cette séance finale Mgr Maillet exposer l'œuvre des *pueri cantores* dont il est président, ainsi que Mgr Koch, de Vienne. Mgr Koch fut président exécutif du IIe Congrès international dont il rappela que, cinquante ans après le Motu proprio de saint Pie X, il avait voulu ne pas être une simple rétrospective, mais se tourner vers les besoins nouveaux. Aussi, la publication de l'encyclique étant intervenue entre les deux congrès, a-t-il voulu remercier le Saint-Père de trois choses : 1° D'avoir reconnu les principes d'un renouveau liturgique populaire conçus par Pius Parch, son initiateur, avec son aspect musical propre. 2° D'avoir permis aux femmes de chanter dans la liturgie quand il n'est pas possible d'avoir des maîtrises d'enfants (fort souhaitables, mais difficiles, comme le montrent ces groupes qui voyagent pour subsister et dont on ne voit pas toujours ce qu'ils apportent à la liturgie). 3° D'avoir reconnu droit de cité dans la musique liturgique aux classiques viennois et à l'orchestre. — En fin de congrès, ces remarques nous rappelaient vraiment que l'Église est « catholique »!

5. Cette séance fut précédée d'une autre, entre seuls Français, qui envisagea la constitution d'une association nationale de la musique sacrée. Dans cette association entreraient premièrement les responsables diocésains de la musique sacrée, puis les responsables des différentes organisations nationales, écoles, mouvements, associations diverses. On espère que cette association sera mise sur pied dans l'année à venir. Regrettons franchement que, durant cette séance, les Français aient donné le triste spectacle de rivalités mesquines et de vaines oppositions, peu convenables à de vrais fils de la même Église attachés à une cause commune. Souhaitons que ladite association soit un élément d'unité et de franche collaboration entre tous, dans l'esprit universel de l'encyclique.

VIII. — Conclusions du congrès sur la séance « structures et enseignement »

Le responsable diocésain de la musique sacrée.

24. Que le « responsable diocésain de la musique sacrée », désigné par l'Évêque selon le vœu de l'encyclique, soit effectivement mis en possession des moyens d'exercer sa mission.

25. Que la Commission diocésaine de Liturgie comporte une sous-commission chargée plus spécialement de la musique sacrée, conformément aux directives du Saint-Siège.

26. Que cette sous-commission soit tenue de se réunir périodiquement, et de rendre compte du résultat de ses travaux.

Appui aux maîtres de chapelle.

27. Que, conformément aux instructions de l'encyclique, les maîtres de chapelle qui assument la responsabilité du service liturgique et musical dans les cathédrales et autres églises, voient leur fonction efficacement soutenue et — si besoin est — défendue par l'autorité diocésaine.

Enseignement dans les séminaires.

28. Que soit créée, à l'échelon national, une *École supérieure de musique sacrée* comportant toutes les études nécessaires à la formation parfaite des professeurs de musique des séminaires, et que les sujets les mieux doués soient envoyés pour leur perfectionnement à l'*Institut Pontifical de musique sacrée de Rome.*

29. Que soit désigné dans chaque diocèse un directeur ayant autorité pour coordonner les études musicales des petits et des grands séminaires.

30. Que chaque séminaire soit doté d'un professeur compétent et autant que possible diplômé.

Enseignement libre.

31. Que, conformément aux directives de l'encyclique, tous ceux à qui incombe la responsabilité de l'enseignement libre (directeurs diocésains ou de congrégations religieuses, visiteurs, inspecteurs, directeurs d'institutions, de collèges, d'établissements, d'écoles) s'appliquent à développer méthodiquement l'enseignement de la musique religieuse, tant dans les écoles primaires

que dans les établissements secondaires ou du cadre technique, sous la direction des autorités compétentes.

Organisation nationale des musiciens d'Église.

32. Que, dans les pays où n'existe pas déjà une organisation de musiciens d'Église, celle-ci soit constituée le plus rapidement possible en liaison avec la hiérarchie et soit invitée à faire connaître au prochain congrès les résultats de son activité.

Vœu particulier aux musiciens français.

33. Les musiciens d'Église, répondant à l'appel du Saint-Siège, expriment le vœu très instant que le projet de fédération nationale en cours d'élaboration (chanoine Noirot), soit examiné au plus tôt par la Commission Épiscopale compétente, afin que la constitution de cet organisme devienne effective le plus tôt qu'il sera possible.

Malgré les réserves que nous avons pu faire, l'œuvre de ce IIIe Congrès international de Musique Sacrée est considérable, et notre gratitude va à ceux qui l'ont organisé, pour tout le bien qui en découlera.

Qu'on nous permette simplement, comme conclusion, de citer celle du compte rendu que donna de ce congrès la Radio vaticane[6] et que reproduisent les *Questions liturgiques et paroissiales*, numéro 3 de 1957, page 216 : « Ce congrès fut grand et beau. Il donne l'espoir que la musique sacrée trouvera dans l'Église des ouvriers capables de lui donner la splendeur qu'elle requiert. D'aucuns estiment pourtant qu'il n'était peut-être pas autant le reflet de l'encyclique qu'il voulait illustrer qu'on aurait pu le souhaiter, en ce que, justement attaché à la tradition impérissable de l'Église, il a semblé surtout tourné vers la conservation et l'illustration d'un passé, sans s'intéresser suffisamment aux données actuelles que le Saint-Père a eu soin d'a-

6. Au sujet des messes du congrès, ce même compte rendu, après avoir loué la haute tenue musicale de l'ensemble des œuvres exécutées, remarque : « On doit toutefois regretter que les messes manifestassent davantage un effort musical qu'un effort liturgique, en un pays et en un temps où, cependant, celui-ci connaît un essor qui fut peu apparent. » Cette réflexion rejoint celle d'étrangers qui étaient venus en France, à la fois pour suivre le congrès et pour s'informer sur le renouveau liturgique de notre pays, et qui furent surpris, par exemple, de ne pas voir appliquer dans l'ensemble des messes du congrès le Directoire épiscopal pour la pastorale de la messe, que l'on prend pour modèle en d'autres lieux.

border dans son document avec un sens pastoral si admirable. Souhaitons que le prochain congrès international de Musique Sacrée, qui doit se tenir à Cologne en 1960, apporte ce complément aux travaux du congrès de Paris dont les fruits, nous l'espérons, ne manqueront pas de se faire sentir pour le bien des fidèles et la splendeur du culte. » Nous faisons nôtre ce dernier vœu.

J. GELINEAU, S. J.

L'Association Saint-Ambroise pour le « chant sacré du peuple »

Depuis plusieurs mois existe en France une organisation nouvelle, appelée sans doute à rendre de grands services à la pastorale et la liturgie dans notre pays. On sait que l'encyclique de S. S. Pie XII, de Noël 1955, après avoir traité de l'excellence du chant grégorien, du trésor de la polyphonie sacrée et des instruments de musique, insiste longuement sur le « chant du peuple » participant au culte. Or, tandis que notre pays connaît un mouvement grégorien actif et florissant, plusieurs mouvements pour aider les maîtrises et les organistes, le chant du peuple était souvent laissé à l'initiative des pasteurs ou des responsables paroissiaux.

Il faut donc se réjouir qu'une Association ait pris en charge la question du chant du peuple, si essentielle à la vie de nos assemblées liturgiques. Le C.P.L. s'en est toujours préoccupé, il est heureux que son travail soit secondé par un organisme spécialisé. La valeur technique, musicale et liturgique, aussi bien que pastorale de cette Association semble d'ailleurs garantie par ses animateurs : M. Jean Langlais, MM. les chanoines Delestre et Beilliard; les RR. PP. Ubain Sérès, Deiss, Gelineau; MM. les abbés Le Sourd, Jounel, Reboud, Julien, etc.

Les documents de cette Association précisent : « Qu'elle ne veut pas faire double emploi avec les organismes déjà existants, mais qu'elle les rejoint et veut collaborer avec tous (Centres grégoriens, Écoles et Revues de musique sacrée, C.P.L., *Pueri cantores*, maîtres de chapelle et directeurs diocésains de musique sacrée). » C'est dire clairement qu'on n'a pas affaire à un « parti », mais à un service d'Église pour un secteur du chant sacré.

L'Association a comme moyen d'expression un bulletin, *Église qui chante*, dont le premier numéro paraîtra pour l'Avent 1957. Il se propose de publier des articles pratiques (ce n'est pas une revue, mais un bulletin d'information) sur : 1. Le chant du

peuple dans le culte chrétien. 2. Les divers chants de la messe. 3. Les chants de chaque temps liturgique. 4. Des schémas de Vigiles ou Célébrations. 5. Des chroniques diverses d'information. Il publiera en même temps des œuvres de chant populaire, commentées et expliquées. L'abonnement au bulletin (mensuel) se confond avec l'adhésion à l'Association (600 fr.). Le siège de l'Association est : 10, rue Blaise-Desgoffes, Paris-6e.

Comme ce bulletin intéresse des prêtres qui sont souvent abonnés à d'autres revues, il a été prévu pour alléger le budget des abonnements, un jumelage avec d'autres revues de Pastorale ou de Liturgie (nos *Notes de Pastorale liturgique*, l'*Union*, *Musique et Liturgie*, etc.), qui le considéreront comme leur complément musical pratique.

Souhaitons bon succès à cette organisation (qui donnera aussi les renseignements demandés par ses adhérents), et qu'elle soit à votre service pour une célébration toujours plus vivante et plus belle.

J.-M. Hum.

BIBLIOGRAPHIE

Jean Leclercq, o. s. b., *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge.* Paris, Éditions du Cerf, 1957, 270 pages.

Ce livre est l'œuvre d'un chartiste, ancien membre de l'École Française de Rome, qui nous livre le bilan de ses recherches dans les diverses bibliothèques d'Europe, tandis qu'il prépare l'édition critique des œuvres de saint Bernard. Il ouvre ainsi devant les modernes le trésor d'une littérature qui leur est pratiquement inconnue et inaccessible. Pourtant ce n'est ni une bibliographie, ni une histoire littéraire : car l'auteur est moine, et c'est en moine qu'il nous parle des moines du moyen âge. Sous les textes en prose ou en vers qu'il a inventoriés, il discerne une vie, qu'il peut pénétrer de l'intérieur parce qu'elle est encore aujourd'hui la sienne. Il n'entend pas, comme les historiens de l'époque romantique, nous faire une vibrante apologie du monachisme, en chanter les éclatantes gloires : il voudrait au contraire retrouver la vie quotidienne des abbayes, nous faire lier connaissance avec les frères anonymes, de vertu et d'intelligence moyennes, qui ont assuré la continuité de l'ordre bénédictin, sous la robe noire ou sous la robe blanche. Ce sont des âmes, non des fiches, et Jean Leclercq nous communique son émotion lorsqu'il s'arrête respectueusement devant leur mystère (par ex., p. 119 ou 245).

Peut-être le présent livre constitue la meilleure initiation à la spiritualité monastique — si tant est qu'on puisse acquérir l'intelligence de la vie du moine sans être moine. Paradoxe étonnant : ces hommes qui ont quitté le monde pour s'établir par avance dans la Jérusalem céleste, pour la recherche exclusive de Dieu, sont pratiquement les seuls à avoir transmis au delà du moyen âge le dépôt de la culture antique, et pas seulement des œuvres chrétiennes, mais même des auteurs païens ! Et cela non pas un dédoublement de leur personnalité (p. 141), mais au contraire dans la pure unité d'une sagesse qui leur faisait mettre l'étude, et l'étude de l'antiquité profane, au service de leur idéal de moine. La synthèse de Dom Leclercq nous permet de voir se constituer puis se développer l'humanisme monastique, de saint Benoît à saint Bernard, à travers les étapes

décisives du rayonnement de saint Grégoire et de la renaissance carolingienne.

La liturgie intervient, bien sûr, fréquemment, tout au long de l'ouvrage, et spécialement dans le chapitre x, *Le poème de la liturgie*. La liturgie n'est pas le but de la vie monastique, mais elle en est l'âme : réalisée très diversement dans les diverses grandes familles bénédictines du 12e siècle, elle est partout « un art vivant et un art des vivants » pour reprendre une formule que Dom Leclercq applique à la métrique (p. 230) : car les moines sont à la fois les plus conservateurs des hommes (pp. 147-149), fidèles à leur passé, et cependant toujours occupés à créer, composer offices, poèmes, musique.

Mais c'est le livre entier qui intéresse le liturgiste, et pas seulement les pages qui traitent de la liturgie. En effet, il nous apprend à discerner tout ce que nous devons aux moines, — tout ce qu'ils nous apprendront perpétuellement à retrouver lorsque nous l'avons perdu; — mais aussi à avouer ce qu'il y a de caduc dans le monachisme médiéval, parce que les circonstances ont changé — et à dépister ce qu'il y aurait d'inauthentique dans une répétition toute extérieure des choix que dictait un mouvement intérieur profond. Ces moines se sont servis de l'humanisme, alors que la Renaissance s'est mise au service de l'humanisme. Le monastère est une école du service du Seigneur : d'où la place éminente dans leur vie de la Sainte Écriture et des Pères, le caractère si concret et contemplatif de leur étude que théologie monastique et théologie scolastique sont radicalement distinctes, quoique toutes deux légitimes. Notre savoir exégétique moderne nous rend plus exigeants de rigueur, mais les vieux moines nous montrent l'exemple d'une assimilation si complète de la Bible qu'elle était chez eux poème toujours en œuvre. Leur vie est eschatologique : dominée par la contemplation des théophanies divines et de la Jérusalem d'en haut, elle est attente paisible et possession joyeuse du Seigneur. Ces valeurs sont essentielles et décisives.

En revanche les cultures changent. Pierre le Vénérable le sentait, un humanisme limité est fragile : relisez la citation, extraordinairement moderne, de la page 150. A borner son horizon culturel et linguistique, on se rend incapable de dire le souhait du psalmiste : « Que toutes tes œuvres te louent, ô Seigneur ». Or, les Pères grecs sont tout de même moins étudiés que les latins; la littérature ecclésiastique des langues orientales est indéchiffrable dans les monastères médiévaux de la latinité. A plus forte raison, avons-nous du mal à retrouver la simplicité et la sincérité des vieux écrivains monastiques sous une rhétorique que nous jugeons conventionnelle parce qu'elle n'est plus la nôtre (pp. 242-249).

Puisse cette brève analyse, malgré l'infidélité de ses raccourcis, donner le désir de lire le livre, qui, de surcroît, est écrit dans une langue magnifique.

Aimé-Georges Martimort.

Messe et célébration

1. François Amiot : *Histoire de la Messe.* Coll. « Je sais, je crois », n° 109. Paris, Fayard, 1956; 128 p.
2. P.-M. Laferrière : *Le Mémorial du Seigneur, participation des fidèles à la messe.* Paris, Mame, 1956; 288 p.
3. Mgr Ronald Knox : *La Messe vécue.* Paris, Spes, 1955; 112 p.
4. Henri Jenny : *La Messe, Pâque du Seigneur.* Plans d'instruction sur la messe. Coll. « Action féconde ». Paris, Fleurus, 1956; 126 p.
5. Theodor Klauser : *Petite Histoire de la Liturgie occidentale.* Paris, Le Cerf, 1956; 142 p.
6. Gerard Ellard, s.j. : *The Mass in transition.* The Bruce publishing Company, Milwaukee, 1956; x-388 p.
7. Max Delespesse : *La messe, notes historiques et pastorales.* Éditions du Centre diocésain de documentation, Tournai, 1957, 104 pages.
8. Charles Journet : *La Messe, présence du sacrifice de la croix* (Textes et études théologiques). Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1957, 376 pages.
9. Adalbert Hamman : *Prières eucharistiques des premiers siècles.* Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1957, 310 pages.
10. J.-A. Jungmann : *Des lois de la célébration liturgique*, traduit de l'allemand par Marc Zemb. Éditions du Cerf, Paris, 1956, 188 pages.

Les livres sur la messe se font chaque jour plus nombreux. Il est vrai qu'on ne peut demander à chacun de refaire aussi bien les analyses d'un Jungmann dans *Missarum Solemnia*, ou que Noëlle et Robert Boulet dans *Eucharistie*. Des résumés succincts peuvent initier le débutant, ou servir d'aide-mémoire; des synthèses peuvent aider à dominer le foisonnement de détails où l'on risque de se perdre dans les grands livres; seul est à regretter le livre inutile : celui qui répète du déjà dit ou qui cherche une originalité de mauvais aloi en négligeant ce qui est acquis.

1. Le petit livre de M. Amiot n'a aucune prétention à l'originalité. Sa probité et sa simplicité font toute sa valeur. On sera toujours content de l'avoir sous la main comme un résumé clair et sûr. Il a évité de deux manières la sécheresse qui menace ce genre d'ouvrages : en citant de nombreux textes liturgiques qui illustrent une analyse autrement un peu squelettique et, sans manquer à son titre, en signalant les attaches, les points de départ d'initiatives pastorales réalisées, ou de réformes souhaitées.

2. M. Laferrière nous offre un travail également consciencieux, mais plus riche. Les citations et références des Pères y sont nombreuses. Certains points délicats, comme le sacerdoce des fidèles ou la nature du sacrifice sont traités avec beaucoup de nuances, de précision et de justesse. D'où vient qu'un travail aussi méritoire déçoit un peu ? Peut-être parce qu'il manque de parti pris et veut être une

synthèse à la fois historique, théologique, spirituelle. Peut-être aussi parce que le sous-titre « participation des fidèles » fait attendre des préoccupations pastorales qui, en fait, n'apparaissent guère. Mais pour beaucoup, qui n'ont pas le temps de lire autre chose, ce livre sera précieux et enrichissant.

3. L'essai de Mgr Knox est à la fois délicieux et exaspérant. Délicieux par sa fraîcheur, son humour, sa spontanéité. Exaspérant parce que l'auteur résout avec intrépidité des problèmes sur lesquels il semble ignorer tout ce qu'on a pu écrire avant lui. A chaque instant il nous dit équivalemment : Je ne sais ce que signifie tel rite (on a envie de lui dire : renseignez-vous donc !), mais on pourrait imaginer ceci... Il prophétise que le *Credo* sera bientôt récité à toutes les messes, et affirme qu'au *Sanctus* ce n'est pas le moment de faire du bruit, mais de s'enfoncer dans un profond silence.

4. Nos lecteurs connaissent la manière de M. Jenny. L'ouvrage que publient aujourd'hui les Éditions Fleurus a servi déjà de guide pour une année de la messe au diocèse de Cambrai. Ces plans de sermon sont excellents. D'abord parce qu'ils ne nous donnent pas des sermons tout faits que le prédicateur n'aurait qu'à délayer, comme ces cafés en poudre ou ces potages express qui ne demandent qu'un peu d'eau chaude. Les idées qui sont proposées demandent, par la manière même dont elles sont présentées, un effort personnel d'assimilation. Ensuite l'auteur est bien un pasteur, et non pas un théoricien en chambre : il ne tient pas compte seulement de la valeur des idées, mais de la mentalité des fidèles, des résistances plus ou moins conscientes qu'elle oppose généralement à une conception vraiment biblique et liturgique de la messe. Enfin ces plans, bien loin de découper la messe en petits morceaux, ce qui est le défaut courant des séries homélétiques sur ce sujet, présentent presque toujours la messe dans son ensemble, vue sous des angles divers, on la rattache de façon très forte et très pertinente au Mystère pascal.

Il me faut pourtant mêler à ces vifs éloges une critique sérieuse, concernant la manière qui nous est offerte de présenter la transsubstantiation. Que ce soit un sujet difficile, nul n'en disconviendra. Mais en faire un sorte de parabole à l'égard de la lente transformation que l'Eucharistie doit opérer dans le monde et dans nos vies, me paraît inadmissible. La transssubstantiation est bien un changement, mais instantané, total, opéré par la vertu divine qui ne rencontre aucune résistance. On risque d'en donner une idée très fausse si on y com-homilétique sur ce sujet, présentent presque toujours la messe dans la mesure où les chrétiens y consentent. La transssubstantiation produit la *res et sacramentum*, le Christ immolé, de façon nécessaire et instantanée; la production de la *res tantum* est beaucoup plus lente et contingente. On doit pouvoir parler aux fidèles de la transsubstantiation en insistant sur sa valeur religieuse sans déformer sa transcendance métaphysique.

5. L'essai de Klauser est une synthèse tellement ramassée que seul un maître pouvait se la permettre. Malgré sa concision l'auteur a eu la bonne idée, pour chacune des époques entre les-

quelles il distingue son histoire de la liturgie, de distinguer entre l'idée qu'on s'en faisait il y a cinquante ans, et celle que nous en donne le dernier état des travaux. Rien que cela empêche ce précis d'être une abréviation primaire. Mais on regrette que l'auteur arrête son exposé à une dernière étape, commencée au Concile de Trente, celle d'une stabilisation rubricale de la liturgie. Depuis dix ans à peine, nous sommes entrés dans une nouvelle étape, bien passionnante, celle d'une réforme éclairée par l'histoire et guidée par des objets pastoraux. Une prochaine édition devrait ajouter cette cinquième partie, mais elle demande des lumières prophétiques...

A cet essai historique on a joint un très remarquable précis de ce que doit être l'architecture d'une église. Ce document promulgué à Fulda par l'épiscopat allemand avait en effet été rédigé par le P. Klauser. Tous les curés qui ont à bâtir ou à aménager une église devraient connaître ce texte par cœur. Il est seulement dommage que la traduction soit ici négligente. Elle parle à plusieurs reprises « d'orientation vers l'Orient », et désire placer la Schola dans « le sanctuaire des fidèles ». Il faut comprendre : « En haut de la nef des fidèles, dans le sanctuaire. »

6. J'emprunte cette précision au monumental recueil du P. Ellard : *Mass in transition*. Comment traduire ce titre : la messe en mouvement, en transformation ? C'est en effet un inventaire très précis et très complet de tous les actes hiérarchiques qui transforment actuellement notre conception et notre pratique de la liturgie. On trouvera dans ce livre quantité de documents utiles : par exemple le document de Fulda ci-dessus mentionné, l'instruction du Saint-Office et celle des évêques français sur l'Art Sacré, un texte peu connu du cardinal Cerejeira sur l'architecture nouvelle des églises. On pourrait, dans une bibliothèque, mettre ce gros livre à côté des Actes du Congrès d'Assise : il en fournit toute la documentation. C'est un répertoire extrêmement commode.

7. Ce petit livre, fort joliment édité et illustré a reçu l'approbation de la « Commission interdiocésaine de sélection liturgique » de Belgique, et il se présente comme un complément aux divers directoires de la messe, parus en Belgique et en France. Il contient un résumé, parfaitement clair et équilibré de l'histoire de la messe suivi, partie par partie, de conclusions pastorales suggestives et sages, où ne manquent pas des allusions discrètes aux réformes rubricales qu'on peut souhaiter. C'est une très remarquable réussite, et l'on ne peut que souhaiter sa très large diffusion, là où on entreprend un effort de renouvellement liturgique, pour apprendre aux prêtres à ne pas se contenter de recettes, à mieux comprendre objectivement la messe et à respecter la hiérarchie des valeurs dans leur catéchèse aussi bien que dans leur célébration.

8. Ce gros livre déçoit parce que, en dépit de son titre, c'est un traité de l'Eucharistie. En effet, les théories sur l'essence du sacrifice de la messe ne sont exposées qu'en appendice; et on est surpris que l'auteur semble laisser à son lecteur la liberté de choisir entre elles. Que

les données liturgiques soient reléguées dans le dernier chapitre, sous ce titre : « Les cadres de la messe », confirme qu'il s'agit bien d'un traité de l'Eucharistie.

On comprend qu'il y a là autre chose qu'une affaire d'étiquette. Peut-être est-ce ce porte-à-faux qui rend difficile la lecture de cet exposé. C'est d'autant plus regrettable que, parmi de trop nombreuses répétitions, abondent les définitions claires, les formules bien frappées.

L'idée maîtresse du livre, c'est que le mystère de la Croix transcende le temps, si bien qu'il peut être re-présenté par l'Eucharistie sans qu'il soit nécessaire de recourir à un sacrifice céleste, totalement étranger à la théologie thomiste. Nous en sommes bien d'accord, mais ressentons un peu de gêne à voir employer comme lieu théologique majeur — pour prouver que la croix est au-dessus du temps — les écrits mystiques de Marguerite de Veni d'Arbouze...

La franchise oblige à faire ces réserves, mais on ne voudrait pas laisser sur une impression fâcheuse. Ce livre contient quantité d'éclaircissements précieux pour tous ceux qui se sont déjà mesurés avec la difficile théologie eucharistique.

A.-M. R.

9. On sait le succès remporté par les *Prières des premiers chrétiens* du R. P. A. Hamman (Paris, 1952). Le nouveau volume d'anthologie liturgique qu'il vient de publier mérite le même accueil. Bien que la collection où paraît l'ouvrage lui ait imposé un format et un papier fort différents, il a conservé la même présentation : textes numérotés, table des références et notes critiques, ce qui ne facilite pas toujours l'identification rapide des textes. L'auteur s'est proposé *un but éminemment pratique : fournir au fidèle, à côté de son missel, des textes liturgiques qui étoffent et renouvellent sa prière* (p. 17). C'est pour cela qu'il n'a pas voulu dans la présentation de ses textes séparer les familles liturgiques, mais suivre l'ordre de la liturgie de la messe puis de l'année liturgique. De ce point de vue pastoral la réussite nous semble parfaite, et il serait sans doute vain de regretter telle ou telle absence, par exemple celle de la *liturgie copte de saint Basile* dont les *Cahiers coptes* ont donné, ces dernières années, une excellente traduction française. Si nous attendons encore (attente qui sera bientôt satisfaite) une traduction sérieuse de la liturgie arménienne, celle que donne le dictionnaire de Migne a été améliorée dans le texte édité à Venise en 1939; c'est ce texte de Venise qui fut repris dans le fascicule imprimé en 1951 par la Sacrée Congrégation de l'Église orientale pour le quinzième centenaire du Concile de Chalcédoine. De même dans l'année liturgique nous aurions aimé quelque beau texte sur saint Jean-Baptiste (la liturgie syrienne en a de magnifiques). Dans le florilège signalons les textes splendides de la liturgie nuptiale (nos 138-142), spécialement ceux du *Liber ordinum* wisigothique. Les prêtres trouveront dans cet ouvrage une mine de prières pour les célébrations paroissiales dont on leur suggère d'ailleurs quelques schémas de qualité (21-23).

En se consacrant à l'étude des structures de la liturgie, le P. Jungmann a pris conscience du fait que *ces formes se sont constituées organiquement, avec une certaine nécessité même et qu'elles expriment la nature de l'Église, sa structure intérieure et sa relation à Dieu, qu'elles restent enfin sous bien des rapports les modèles impérissables de la prière et du culte qui, dans l'Église, chercheront toujours à s'exprimer jusqu'à la fin des temps* (p. 11). De cette découverte les étudiants en liturgie de la Faculté de théologie d'Innsbruck étaient les heureux bénéficiaires voilà une vingtaine d'années déjà. Recueillies en volume sous titre *Die Liturgische Feier* (Ratisbonne, 1939), les leçons du P. Jungmann ont exercé une influence profonde sur le renouveau liturgique de l'après-guerre. C'est d'elles, en partie, que sont nées toutes nos célébrations bibliques conçues selon le schéma tripartite lecture-chant-prière qu'a exposé le P. Gelineau en Introduction à *Montons à Jérusalem* (1953) et que la session du C.P.L. consacrée à *La célébration du culte paroissial* (Versailles, 1949) a contribué à faire connaître en France (*La Maison-Dieu*, n° 20).

P. J.

Paul Winninger : *Construire des églises. Les dimensions des paroisses et les contradictions de l'apostolat dans les villes.* Coll. « Rencontres », n° 49, 254 pages, aux Éditions du Cerf, Paris, 1957.

Ce livre remarquable n'a qu'un défaut : son titre. Si on s'arrête à la première phrase, celle qui figure en gros caractères sur la couverture, on pourra s'imaginer qu'il s'agit de savoir *comment* construire les églises. Or, il ne s'agit pas d'abord d'architecture et d'art sacré, mais de sociologie religieuse et de pastorale. La thèse de l'auteur, c'est que la déchristianisation est inévitable et que tous les efforts d'apostolat sont voués à l'échec si nous continuons à tenir pour normales des paroisses de 10.000, voire 30.000 habitants. Il estime que 5.000 habitants est un maximum, si l'on veut que le pasteur connaisse ses brebis et que ses brebis le connaissent, qu'il n'y ait pas trop de chemin à parcourir pour venir à l'église, que les assemblées de prière soient vraiment fraternelles, etc.

J'ai parlé de « thèse », mais il ne s'agit pas d'une vue de l'esprit. L'auteur emploie une documentation très concrète et très à jour; il développe une argumentation pressante, mais qui n'est jamais polémique; il ne croit pas que l'édification d'églises nombreuses soit une panacée, ni une condition suffisante de la rechristianisation. Il croit seulement que c'est une condition *sine qua non*, et c'est déjà beaucoup.

Vers la fin, son ouvrage touche aux questions d'art sacré : si l'on veut multiplier les lieux de culte, il faut que ceux-ci soient humbles, évangéliques, peu coûteux. On rejoint ainsi une des idées chères au P. Régamey pour qui l'art sacré doit refléter les béatitudes et n'a pas de pire ennemi que l'ostentation et la prétention.

Cet ouvrage très vivant, très solide, très suggestif tient dignement

sa place dans une collection qui nous a donné les grands livres de Godin-Daniel, Boulard, Michonneau, Rétif et Voillaume.

A.-M. R.

J. Beckmann : *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes.* Bertelsmann Verlag, 1956, Guterloh; in-8°, 316 pages.

La renaissance liturgique n'est pas le privilège de l'Église romaine. Les diverses confessions protestantes sont devenues des émules zélés. Le livre de J. Beckmann nous en fournit une nouvelle preuve. Il nous apporte une collection de textes, qui couvrent toute l'histoire de la liturgie, depuis ses origines jusqu'aux temps modernes. Chaque texte est donné dans la langue originale. Nous y trouvons, en particulier, les textes du culte luthérien, zwinglien et calviniste, un extrait du *Prayer Book*, ainsi que la liturgie restaurée en Prusse, par le roi Frédéric-Guillaume III, au XIX^e^ siècle.

Tous les textes liturgiques grecs et français se trouvent réduits dans un appendice final. Le livre met entre les mains d'un public très large des textes qu'il serait difficile de trouver ailleurs, soit dans le texte original soit dans la version fournie. Les liturgistes catholiques seront particulièrement heureux d'avoir entre les mains des textes qui ne leur sont que rarement accessibles de façon aussi commode.

La présente édition nous suggère quelques réflexions au sujet des textes choisis. Nous sommes fort surpris que l'auteur ne cite pas le complément apporté au papyrus de Der-Balizeh par l'édition de C. H. Roberts et B. Capelle, Louvain, 1949. Il y a là une lacune grave. En citant la mystagogie de saint Cyrille de Jérusalem, Beckmann ne semble nullement tenir compte de l'hypothèse de W. J. Swaans, qui attribue les catéchèses mystagogiques à Jean de Jérusalem. L'auteur ne paraît pas davantage faire état de l'authenticité ambrosienne du *De sacramentis* (p. 96).

Plus graves nous paraissent certaines omissions. Je ne veux parler que des textes anciens, qui occupent à peine un tiers du livre. Tout ce qui touche aux origines est également précieux à toutes les confessions chrétiennes. Nous regrettons de ne pas y trouver l'anaphore si vénérable des apôtres, dite d'Addée et de Mari, peut-être contemporaine de celle de la Tradition apostolique. Aucun des vieux chants de communion, publiés par N. Borgia n'est reproduit (cf. *Frammenti eucaristici antichissimi*, Grottaferrata, 1932). N'aurait-il pas fallu donner, au moins en traduction, la liturgie de Saint-Jacques ou une anaphore syriaque ? La liturgie occidentale n'est représenté par aucun texte des sacramentaires léonien, gélasien, ambrosien. Cette lacune nous semble bien regrettable.

De ce fait une disproportion apparaît dans le livre où les textes anciens semblent céder le pas aux textes nouveaux. Simple impression, mais qui est fâcheuse. Il faut espérer que le succès enlevant rapidement cette édition, un nouveau tirage permettra de remédier à ces lacunes et valorisera encore l'entreprise.

A. Hamman, o.f.m.

A propos de Dom Guéranger

Je vous prie de faire une rectification au compte rendu que j'ai publié dans La Maison-Dieu *50, page 167, de l'ouvrage du P. Bouyer. N'ayant pas vérifié d'anciennes et trop rapides transcriptions, j'ai, par inadvertance, réuni mal à propos deux textes de Dom Guéranger que j'aurais dû citer plus exactement. Je m'excuse de l'erreur que j'ai commise.*

Paul Doncoeur.

N.D.L.R. — Nous transcrivons ci-dessous ces deux textes, tirés des *Institutions liturgiques*, première édition, tome II (1841). Mais nous ne saurions trop inviter le lecteur à lire l'ouvrage entier.

A propos de la traduction du Missel romain à l'usage des fidèles publiée par Joseph de Voisin en 1660 (ancêtre de nos Lefebvre, Féder et autres); Dom Guéranger écrit (page 58) :

> Du moment que le peuple peut lire en sa langue, mot pour mot, ce que le prêtre récite à l'autel, pourquoi ce dernier use-t-il d'une langue étrangère qui dès lors ne cache plus rien ? pourquoi récite-t-il à voix basse ce que la dernière servante, le plus grossier manœuvre suivent de l'œil et peuvent connaître aussi bien que lui ?

Le second passage sert de conclusion au chapitre XVIII, *De la liturgie durant la première moitié du XVIII^e^ siècle, Audace de l'hérésie janséniste, son caractère antiliturgiste prononcé de plus en plus*, où sont étudiés successivement « Quesnel; (le) silence du canon attaqué; (le) Missel de Meaux; (le) Missel de Troyes; Languet, sa doctrine orthodoxe; Dom Claude de Vert, naturalisme dans les cérémonies; liturgie en langue vulgaire; Jubé, curé d'Asnières ». « Sur les douze caractères assignés à l'hérésie antiliturgiste, dix se rencontrent expressément » dans les faits qui font la matière de ce chapitre (p. 254). Après les avoir énumérés, Dom Guéranger termine ainsi (p. 255) :

> Pour délasser les lecteurs de la fatigue que ne peut manquer de leur causer ce dégoûtant spectacle, et aussi pour faire voir le triomphe de la lumière sur les ténèbres, de la vérité sur l'erreur, nous ne connaissons rien de plus efficace que la doctrine liturgique de l'archevêque Languet : doctrine pure et orthodoxe dont nous nous déclarons les disciples et les très humbles champions, remerciant Dieu qui, non seulement voulut que cette grande lumière brillât dans l'Église de France, à cette ère de confusion, mais a daigné permettre que de si beaux enseignements soient parvenus jusqu'à nous, pour nous confirmer dans la lutte que nous avons entrepris de soutenir contre les nouveautés qui ont altéré, en France, la pureté du culte divin.

Le gérant : Claude Roguet, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 3-1957.